بسم الله الرحمن الرحيم

هو مولىكم فنعم المولى ونعم النصير

الحاشية لمولينا محمد يعقوب البنانى

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوى الحسامي

مكتبة رشيدية

سرکی روڈ کوئٹہ فون: ٦٦٢٢٦٣

Maktaba Tul Ishaat

تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احادیث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ و دعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

هو مولیکم نعم المولی ونعم النصیر

بتوفيق الله الذي انزل على عبده الكتاب واظهر بالفاظه معانيه الاسنى طبع هذا الكتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعروف

الحاشية لمولينا محمد يعقوب البناني

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوي الحسامي

باهتمام العالم الفاضل الفقيه المسعود مولينا مفتي محمود والتاجر الماهر الأمين سعيد محمد اوصلهما الله الى مقاصد الدارين بحرمة النبي الأمي

مکتبہ رشیدیہ

سرکی روڈ ○ کوئٹہ ○ فون ٨٤٣٢٦٤

Maktaba Tul Ishaat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ والمعيد الحكيم الفعال لما يشاء ومايريد والصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد المصطفى وعلى آله واصحابه اهل الكرم والهدى **وبعد** فيقول العبد المفتقر الى الفضل الرباني محمد يعقوب البنباني

قال المصنف رفع الله تعالى قدره اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة **اعلم** ان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع وهو في اللغة ما يبتنى

عليه الشيء ثم نقل في العرف الى الراجح والقاعدة

الكلية والدليل وهو المراد ههنا ويمكن ان يحمل على

الاول ويراد الاخير بقرينة المقام والشرع في الاصل

بمعنى الاظهار وهو اما بمعنى الشارع فيكون بالمعنى الادلة

التي نصبها الشارع والاضافة لتعظيم المضاف كبيت الله

او بمعنى المشروع اى الادلة التي تثبت بها المشروعات

فيكون المقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه ويمكن

ان تجعل لتعظيم المضاف ايضا فانها تفيد كونها اصول

بعض الشرعيات وفيه من الفخامة ما لا يخفى وقد ترك

هذا الوجه الشارح المحقق واللام في الشرع بدل

٣

Maktaba Tul Ishaat.com

من المضاف اليه ويكون الشرع بمعنى الاظهار اى ادلة اظهار الاحكام
وكما يعلم من الدليل حكمه كذلك يعلم منه شرعيته او هو اسم
لهذا الدين المنسوب الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو يعم الاصول
والفروع وحينئذ تكون الاضافة كاضافة الراس الى الزيد الكتاب

والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من
هذه الاصول حكم اولا ان الاصول ثلثة ثم ذكر ان القياس اصل

رابع تنبيها على انه اصل وليس باصل كامل فان الاصل الكامل هو
المستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع كالكتاب بخلاف الاصل
الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعا فى الحقيقة
مبنيا عليه فانه اصل ليس بكامل والاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى
نفس الدلالة على الحكم فان السند به لا يفتقر الى ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال
به لا يمكن بدون اعتبار الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها ولحق فى الغفلة عن التلبيس

صرح بانه مستنبط من هذه الاصول الثلثة ويمكن ان يقال حصر اصول
الشرع في الثلثة وتخرج القياس عنها لان الشرع اعم من الفقه لتناوله
العلل والاسباب والشروط والاحكام والقياس لا مدخل له فيما سوى
الاحكام فقوله والاصل الرابع ليس اصلا بالنسبة الى مجموع الشرع
بل بالنسبة الى ما هو فرع وكونه اصلا رابعا لا يقتضي ان يكون اصلا للشرع كالاصول الثلثة وقوله
المستنبط اشارة الى عدم صلاحيته لذلك لعدم صلاحية الرأي
الذي هو مبنى الاستنباط له ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين
فانهم المرادون بمطلق الامة وانما لم يقل والاجماع للتنبيه على ان الاجماع
انما يعتبر حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم
اذ لا فائدة في اعتباره في زمانه ووجه الضبط ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز
الصلوة وحرمة القرأة على الجنب فالكتاب والا فالسنة والثاني
ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطأ فهو الاجماع والا
فالقياس اما **الكتاب** في اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب في الشرع
على كتاب الله تعالى المنزل على رسولنا فالقرآن مصدر بمعنى القرأة ثم

Maktaba Tul Ishaat.com

غلب في العرف على المجموع المعين من كتاب الله وهو لكونه
اشهر من لفظ الكتاب في هذا المعنى جعله تفسيرا
وتعريفا لفظيا له وباقي الكلام تعريفا للقرآن والشارح
المحقق جعله داخلا في الحد فيرد عليه ذكر المحدود
في الحد ولا يرد على ما ذكرنا لان التعريف اللفظي قد
تم به وحمل القرآن على معنى المقروّ بعيد عن الفهم ثم
انهم ذكروا تعريفه مع كونه ظاهرا تنبيها على ان المراد
بالقرآن كما يصح ان يكون هو المجموع يصح ان يكون المراد
ما يطلق عليه هذا الاسم من الكل والجزء لا الكل
فقط فان الكتاب والقرآن يطلقان على المجموع وعلى كل جزء

صفة كالمكتوب قلنا من سياق الشبهة بالصفة كالا
والآلة وليس بصفة كالمكتوب كذا في الحاشية على التلويح
قمر الدين عفي عنه

١٢ قوله ثم غلب آه لا يتوهم انه من الاعلام
الغالبة لان العلم الغالب اما مضاف او ذو اللام كابن
عباس غلب على عبد الله من بين اخوانه وكالنجم وههنا
لم يذكر المعنى المصدري للكتاب هو الكتابة وذكر للقرآن
ولم ينقل فيه انه بمعنى المقروّ مطلقا غلب على المجموع المعين
كما قال ههنا لان الكتاب في اللغة جاء بمعنى الكتابة و
المكتوب فذكر ههنا ما هو الانسب الاغلب فيه بخلاف
القرآن فانه لم يجئ الا بمعنى القراءة ١٢ لتصحيح

١٣ قوله ثم غلب في عرف الشرع دفع ما يرد من وجوه
الاول ان الكتاب لما كان بمعنى المكتوب فيدخل في تعريفه
الكتب المدونة وغيرها من الكتب السماوية مع انها ليست
من الادلة والكلام فيها والثاني ان الاصولي يبحث
عن الادلة لا عن المكتوب
والثالث انه لا يصح حمل
القرآن على الكتاب لانه
ليس بمعنى المكتوب فلا

٦

اتحاد بينهما وتحمل لتقضيه وتوضيح الدفع ظاهر ولما
ورد على هذا الجواب ان الكتاب بكلا المعنيين ذات مع
الصفة فان المكتوب والمنزل ذات مع الصفة و
القرآن مصدر بمعنى القراءة فلا يصح حملا ايضا قال
الشارح لدفع هذا الايراد ثم غلب اي القرآن في
العرف على المجموع المعين آه وهو ايضا ذات مع الصفة

مولينا صاحب خوب

منه عند الاصوليين ويمكن ان يقال ان غرضهم من التعريف دفع
توهم ان يراد بالقران الكلام النفسي كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم
القران غير مخلوق ثم اعلم ان الاوصاف المشتركة بين الكل والجزء
هي الاعجاز والنزول والكتابة والنقل بالتواتر بلا شبهة
واما التسمية فليست عند المتاخرين شبهة في كونها
جزءً منه انما الشبهة في كونها اية او جزء اية فلهذا لا يتادى
بها القراءة المفروضة لا لعدم كونها قرانا والمصنف ترك
الوصف الاول وقال المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول عنه اي عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا
شبهة لان فائدة الاعجاز هو الاعلام بانه منزل من الله
تعالى فلما علم ذلك بقوله المنزل على الرسول لم يحتج الى ذكره
واحترز بالقيد الاول عما لم ينزل وبتقييده بالرسول عما انزل
على غيره مع ان في ذكر الانزال بيان لجهة شرافته وبالقيد
الثاني عما نسخت تلاوته وبالثالث عما اختص بمصحف ابي

قوله عند المتاخرين قيد اذ المشهور من مذهب
الحنفية على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست
من القران الا ما تواتر بعض اية من سورة النمل وان
قولهم بلا شبهة احتراز عنه تلويح

المتاخرون ذهبوا
الى ان التسمية في اوائل السور
من القران انزلت للفصل
بين السور وهو الصحيح من
المذهب بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القران
من غير انكار من السلف مع المبالغة في توصيتهم
بتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم
العجم ايضا فان قيل منع ذلك لا يفيد القطع بل الظن
صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح
المحقق الى انه قطع لان العادة تقتضي في مثله العدم
الاتفاق فكان لا يكتب بعض او ينكر على كاتبه
تلويح وملا خسرو

Maktaba Tul Ishaat.com

مما نقل عنه بطريق الآحاد وبقوله بلا شبهة عما اختص بمصحف ابن مسعود رض مما نقل عنه بطريق الشهرة وهذا مبنى على ان المشهور احد قسمى المتواتر على ما هو راى الجصاص ولمجرد دفع وهم ذهاب الذهن الى خلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور وقال الشارح المحقق انما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام لا تتوقف عليه وانما تتوقف على ما ذكر من الاوصاف وفيه نظر لان ثبوت الاصالة بدون الكتابة ايضا وهو اى القرآن

اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء اراد بالنظم اللفظ مطلقا حيث قسم الى العام والخاص وغيرهما وكثيرا ما يطلق على ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه الطبع لا توالیها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق وعلى الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ووجه اختيار النظم على اللفظ رعاية للادب فانه حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ فانه حقيقة فى الرمى واشارة الى ان كلماته كالدرر وانما قال فى قول

8

وهو على التذكر والتذكر موقوف على الكتابة بناء على ما قالوا الحفظ فرد المكتوب صلخزاده صاحب

ولقول ان هذا التعريف بالنظر الى من لم يدرك زمان الوحى ولم يحضر الى النبى ع وهم انما يعرفون الكتاب بهذه الاوصاف عن الكتابة والنقل والنزول دون الاعجاز فتكون هذه الاوصاف لازمة للكتاب دون الاعجاز

عامة العلماء لان بعضهم ذهب الى انه اسم للمعنى فقط دون

اللفظ وزعم انه مذهب ابي حنيفة رح بدليل جواز القراءة بالفارسية

عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فرض مقطوع

به فرد للمصنف زعمهم اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب

ابي حنيفة رح ودليلهم ثانيا بقوله الا انه اي ابا حنيفة لم يجعل

النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى

لان مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود والمعنى هو

المقصود لاسيما في الصلوة فرخص في اسقاط لزوم النظم

ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم

بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير

مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة

بقراءة التفسير وتوضيحه انه انزل القرآن اولا بلغة قريش لانه

افصح اللغات فلما تعسرت قراءته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي

واذن بتلاوته بسائر اللغات وسقط وجوب رعاية تلك اللغة واتسع

Maktaba Tul Ishaat.com

الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم فلما جاز للقريش ان يترك لغة نفسه ويقرء بلغة بني تميم مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عليها وانما قال خاصة لان النظم ركن لازم كالمعنى في غيرها من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم غير منزل وحرمة كتابة القرآن بالفارسية وحرمة المداومة بالفارسية حتى لو قرء الجنب آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم والاصح انه رجع عن هذا القول قال فخر الاسلام لان عمّا قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي قال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد معنى ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف هذا ولا يبقى على الاول قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وظاهر ان نظم القرآن لم يكن فيها فبقي المعنى واذا تعارضت الادلة جوز سقوط النظم في حالة الصلوة لانها حالة المناجاة ثم هذا الاختلاف انما مختص بالقراءة

لكونها قريبة من العربية في لفظها على ما قيل او غير مختص بها
واما وجوب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية فللاحتياط لوجود
الركن الاصلي المقصود اعني المعنى واقسام النظم والمعنى فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع
اما احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض الناظرين
ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم لذلك الى الاقسام
الاربعة وفيه نظر لان مقصود الشارح ان للكتاب اقساما اخر
سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعظ
وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث
كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يراد ذلك
ووجه كون التقسيمات اربعة ان اللفظ الدال على المعنى لا بد له
من الوضع ودلالته على المدلول واستعماله فيه فتقسيم اللفظ
بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان
كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو

قوله كيلا يراد ذلك اي القصص والمواعظ والامثال توضيح المقال انه لو قال المص واقسام النظم والمعنى اربعة ربما يذهب ذهن السامع الى الاقسام التي ذكرنا الا ان ذلك ايضا اقسام النظم والمعنى فلما قال فيما يرجع اه اندفع توهم ارادة الاقسام التي هي غير راجعة الى معرفة الاحكام فالحاصل انها كانت داخلة بحسب نفس الامر لكونها من اقسام النظم والمعنى لكنها خارجة من حيث نظر الباحث فان الاصولي لا يبحث عنها فلذا اورد هذا القيد واخرجها عن الاقسام

قمر الدين

تحريره من وجوه الاول انه لا يصح حمل الاربعة على اقسام النظم والمعنى لان اقسام النظم والمعنى عشرون والثاني ايضا كذلك ان قول المص مخالف لسائر العلماء لانهم قالوا ان اقسامها عشرون والثالث ما اورد صاحب التلويح بقوله فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض انتهى اي النص يجتمع مع الحقيقة وكذا غيره مع الآخر وتوضيح الدفع عن الايرادين الاولين ان الاقسام في كلام بعض التقسيمات من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام

Maktaba Tul Ishaat.com

الثاني والا فهو الرابع وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث
فهذه الاقسام يجوزان تجعل للفظ الدال على المعنى كما فعله صاحب
التوضيح ويجوزان تجعل للفظ والمعنى بان يكون النظم والمعنى جميعا
داخلين في كل قسم او يجعل الثلثة الاول ما هو صفة اللفظ والرابع
ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود او الثا
بمعنى النظم لغة او بزيادة على النص ثبت شرطا لصحته الاول في وجوه
النظم صيغة ولغة اى وضعا لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على البعض
واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة الحروف وجوهرها
بقرينة انضمام الصيغة اليها وكما ان الواضع عين حروف ضرب
باذاء معنى مخصوص عين هيئته باذاء المعنى الماضي فاللفظ لايدل على
معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وهي
اى وجوه النظم صيغة ولغة اربعة لانه ان دل على معنى واحد
فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام

وان دل على معان فان ترجح البعض على البعض الباقي هو المأول
والا فهو المشترك الخاص وهو كل لفظ ذكر كلمة كل في التعريف
وان كان لا يناسب مقام التعريف ليعلم منه طرد التعريف
صريحا وهو استلزام الحد للمحدود فكأنهم قالوا الخاص لفظ الخ و
قالوا كلما صدق اللفظ الموضوع بما وصف يصدق عليه الخاص
فالتعريف انما هو للحقيقة وذكر كلمة كل لاحاطة الافراد و
انما ذكر اللفظ ههنا مع انه علم مما سبق ان هذه الوجوه و
اللفظ والمعنى للتنبيه على ان الخصوص من صفات الالفاظ
حقيقة وضع خرج به المهملات لمعنى اي لجنس المعنى فيتناول

قوله طرد التعريف ان هذا مبني على التحقيق المنطقي ومشائخ الفقه كلما يلفقوا الى التوهم وايراد كلمة كل شائع في عبارات الادباء ولا شك انهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق على الكل فيحصل حينئذ المقصود مع التقرب الى الفهم في ذكر كلمة كل ههنا بعد جواز ذكرها في الجملة فائدة وهي ان كلمة كل عبارة عامة لان الخاص انما هو عام وهو وضع فينتظم جميع الافراد الذي يتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجميع وقد يكون على وجه الافراد كما في كلمة كل فلو لم يذكر لتوهم الانتظام الاجتماعي و لزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها على الانفراد لا على كل لفظ

قوله صريحا جواب سوال وهو ان طرد التعريف يعلم من نفس التعريف لان الشرط فيه ان يكون مطردا ومنعكسا فلا حاجة الى ايراد كلمة كل فيه الجواب

فان قيل الاسم ان بقيد الوضع يخرج المهمل ما لا معنى له فكيف يخرج بقوله وضع لان الوضع موجود فيه قلنا المراد بالمهمل ليس لفظا المهمل بل المراد به مصداق لفظ المهمل كالجسق والديز وبعاليس موضوعين ۱۲

Maktaba Tul Ishaat.com

لما هو موضوع لمعنيين او اكثر وقد حمله الشارح المحقق على المعنى
الواحد والامام فخر الاسلام قيد المعنى بالواحد فخرج به المشترك
معلوم على الانفراد خرج به المشترك والعام فان كل واحد منهما
وان كان موضوعا لمعنى الا انه ليس على سبيل الانفراد فان الانفراد
مقابل للانتظام الذي ذكره في العام والاشتراك الذي ذكره في المشترك
والمراد بالمعنى مدلول اللفظ ثم ان الخصوص وان كان يعم الشخصي
والنوعي والجنسي الا ان الخصوص الشخصي لما كان كاملا اخرجه
عنه وذكره بقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قال
الشارح المحقق انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على
الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف
القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف
ايضا ثم قال وان كان المراد منه اي من المعنى المذكور في قوله وضع
لمعنى ما هو القائم بالغير كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسم
الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو خاص

15

وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول
فردا كالرجل والمرءة والغرض من تحديد القسمين كل قسم على حدة
هو الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف
العموم فانه لا يجرى الا في المسميات ولهذا ذكر في تعريف المشترك
هو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام ليكون
اشارة الى ان الاشتراك يجرى في القسمين كالخصوص واعترض
عليه بانه لا شك ان قولنا كل علم كذا عام وانما نفي العموم عن
المعنى الذي هو بازاء اللفظ لانه من صفات الالفاظ كالخصوص كما
اشار اليه المص علا انه قال المحقق في شرح المختصر ان العموم
من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل انه عام هل هو حقيقة ام لا

Maktaba Tul Ishaat.com

ففيها ثلاثة مذاهب اولها انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيها انه يصدق مجازا وثالثها هو المختار انه يصدق حقيقة وبوصف العموم للمعنى باعتبار شموله لمواد متعددة باعتبار التحقق فيها كعموم الخصب في البلاد باعتبار افراده فيها واعلم انه لم يتعرض لبيان حكم الخاص لانه لا خلاف فيه بين الجمهور وكان من المشهور انه متناول لمدلوله قطعا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلاثة قروء يتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به والمراد بالقطع ان لا يكون ثمه احتمال ناشئ عن دليل الا ان لا يكون له احتمال اصلا ولهذا جعل حكم الخاص في حكم العام مشبها به مع انه غير مذكور سابقا والعام وهو كل لفظ

ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى والمراد بالانتظام الاشتمال وخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المشترك لا ينتظم لمعانيه والمراد من المسميات المدلولات لا الاشخاص التي تقابل بالمعاني التي هي باذاء الاعيان حتى يكون هذا احترازا عن

المعاني لان العموم لا يجري في المعاني كما قال الشارح المحقق والمراد من
قوله جمعا من المسميات ما فوق الاثنين فان التثنية كاسماء العدد
داخلة في الخاص ثم انه لم يعتبر الاستغراق في تعريف العام تبعا لما عليه
اكثر علماء ما وراء النهر وحينئذ يدخل فيه الجمع المنكر فانحصرت الاقسام
في الاربعة وصاحب التوضيح ذكر الجمع المنكر مقام المأول واسقطه
عن البيان وفائدة الخلاف على ما ذكره الشارح فظهر في العام الذي خص عنه
البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعند غيرهم
يجوز لبقاء معنى العموم باعتبار بقاء معنى الجمعية ثم ان الجمع المنكر عند
البعض مستغرق كتمرة خير من جرادة وعند البعض غير مستغرق
كما هو الظاهر مع كونه عاما وعند من اشترط الاستغراق في العام
كما هو مختار المحققين يكون الجمع الغير المستغرق واسطة بين
الخاص والعام وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام فالاول ما يدل
بصيغته على الشمول كصيغ الجموع والثاني ما يكون الشمول فيه
باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم والرهط فانها عام

من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ
الخصوص وحكمه اى الاثر الثابت به انه اى العام يوجب الحكم الظاهر
ان المراد به الحكم الشرعي وقد فهم من التوضيح ان المراد به اسناد امر
الى آخر فيما يتناوله قطعا ويقينا اي على وجه ينقطع به ارادة الغير
وارادة التخصيص عنه بمعنى انه لا يحتمله احتمالا ناشئا عن دليل
وهو المراد من كلام الشارح واليقين هو العلم وزوال الشك فان
الشك يوجب تساوي الطرفين كالخاص فيما يتناوله وهو اى ايجاب
الحكم بطريق القطع المذهب المختار عندنا خلافا للشافعي فان العام عنده
يوجب الحكم بطريق الظن الا اذا لحقه خصوص معلوم اى كلام مستقل
مخصص مقترن معلوم المراد او مجهول المراد واختلفوا في العام الذي
خص عنه البعض فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما
او مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقيل اذا
كان معلوما يبقى حجة في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص و
ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا

وعندنا يبقى حجة بعده سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه
لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كاية الربوا في البيع اى كتخصيص الربوا الذى
هو مجهول المراد لكونه مجملا من البيع في آية الربوا وآية الربوا تصلح مثالا
للخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للخصوص المجهول قبله
فلذا لم يذكر الشيخ مثالا للخصوص المعلوم كذا في الشرح فحينئذ اى حين
لحوق الخصوص يوجب اى يثبت العام المخصوص منه الحكم اى في الباقى
او في الكل على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اى في العام بسبب تعليله
اى تعليل المجتهد الخصوص اى الدليل المخصص ان كان معلوم المراد او
بسبب تفسيره اى تفسير الشارع الخصوص اى الدليل المخصص ان كان
مجهول المراد قالوا ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه
لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا

Maktaba Tul Ishaat.com

من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في استثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما اي متناولا لما هو معلوم
عند السامع فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس
فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو
مذهب الخصم كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى حجة
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل

تمكن فيه ضرب شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار صيغة
لا يبطل العام وباعتبار حكمه يبطل والمعلوم بالعكس فوقع الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه والمشترك اي المشترك
فيه فان المفهومات مشتركة وهو مشترك فيه وهو اي المشترك ما
اي لفظ اشترك فيه اي في ذلك اللفظ وهذا الاشتراك لغوي والا
اصطلاحي فلا دور معان او اسام المراد من المعاني ما مفهومات
الالفاظ فيحمل الاسامي على الالفاظ الدالة عليها فلفظ العين يحتمل ان
يجعل مثالا الاشتراك المعاني بان يجعل موضوعا بازاء معاني الشمس و
الينبوع والذهب والركبة والعين والسفينة وغيرها ويحتمل ان
يجعل مثالا الاشتراك الاسامي بان يجعل موضوعا بازاء هذه الالفاظ
واما ما يقابل الاعيان كالعلم والجهل فيحمل الاسامي على المسميات
الاعيان فكان لفظ العين مثالا للاسامي ولفظ البيع لازالة ملك
بمقابلة الثمن وبالعكس مثالا للمعاني انه قد خرج بهذا القيد الخاص

Maktaba Tul Ishaat.com

وبقي العام داخلا فيه فانه يشترك فيه معان او اسام واخرج بقوله
لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك انما هو بطريق البدل لا بطريق
الشمول كما في العام فانه يشترك فيه افراده بطريق الشمول وتحقيق
المقام ان ارادة المعنى من اللفظ انما هو لعلاقة بينهما وتلك العلاقة
قد تكون هو الوضع لمعنى يوجد ذلك المعنى في ضمن اشياء بحيث لو اريد
به لكان الكل مرادا من جوهر ذلك اللفظ لا لامر خارج عنه وهذا
هو المراد بالانتظام والاستغراق لالفاظ العموم وقد تكون العلاقة هي
الوضع لمعنى لكن لا بتلك الحيثية كما في النكرة المفردة فانه لا يصح ان يراد
برجل كل رجل الا لامر خارج كسياق النفي ولهذا جعل مثل من وما عاما
دون مثل رجل وللاحظة جواز استعمال العام في كل ما يوجد ذلك المعنى
فيه يكون نحو من دخل الحصن اولا فله دراهم كذا عاما ونظيره حين عموم
يعبر عنه بالفارسية بهركس وقد يكون هذا الوضع لكن لا لمعنى واحد
بل ههنا اوضاع ومعان يراد كل معنى لكل وضع في كل استعمال فبهذا الاعتبار
المشترك ما اشترك فيه المعاني وليس بمستغرق لها فاتضح الفرق بين العام و

والنكرة والمشترك والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد واختار لفظ
الجمع ليناسب ما في تعريف العام جمعا من المسميات وبهذا العناية اندفع
ما اورد عليه من ان اشتراك المعاني ليس بشرط في تحقق المشترك وحكمه
اي المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد
حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم الدليل وانما اشترط التامل ليترجح
بعض وجوهه اي المشترك وبيانه ان المشترك يجوز ان يراد به كل واحد
من المعاني على السواء وبعض وجوهه مراد قطعا لا كله لعدم عمومه فلا
يقعد عن طلب المراد لان نيله ممكن محتمل والمؤول ماخوذ من آل يؤول
اذا رجع واوّلته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت في اللفظ وصرفته
عما يحتمله من الوجوه الى وجه فقد ارجعته اليه والمراد بالمؤول ههنا
المؤول من المشترك لا المؤول مطلقا فانه ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الخفاء
بدليل غير قطعي الذي فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا فحينئذ
يظهر معنى قوله وهو اي المؤول المراد ههنا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه

مطلع الانوار

عبد القادر

Maktaba Tul Ishaat.com

بغالب الرای ای بغالب الظن سواء حصل بخبر الواحد او القیاس او
التامل فی نفس الصیغة کما فی ثلثة قروء ومعنی کونه من اقسام النظم
صیغة ولغة ان الحکم بعد التاویل یضاف الی الصیغة لان اضافة الحکم الی الدلیل
الاقوی اولی ولهذا کان الحکم فی المنصوص علیه مضافا الی النص لا الی
العلة لانه اقوی منها وان کان فی غیر محل النص مضافا الی العلة
بخلاف المفسر لان التفسیر اللاحق به مثله فی القوة فیجوز اضافته الی
المفسر واعترض علیه الشارح بانه لا یلزم من کون الحکم مضافا الی
الصیغة بعد التامل ان یکون من اقسام النظم صیغة ولغة لظهور انه
لم یصر قسما بمجرد النظم کما فی باقی الاقسام بل مع ما عرض له من
الترجیح الحاصل بالقیاس وخبر الواحد وهو غیر الوضع فلا یکون من
اقسام النظم الحاصل بمجرد الوضع بل مع ملاحظة امر آخر وجوابه انه
اذا علم الحکم بالقیاس وخبر الواحد یسند الحکم الی النص لانه اقوی
والقیاس وخبر الواحد یدفع مزاحمة الغیر فاذا رفع تلک المزاحمة افاد
الحکم بمجرد الصیغة فیکون من اقسام النظم صیغة ولغة واعلم انه

قد اختلف العلماء فيما هو المراد من ثلثة قروء فحملها الشافعي ومن
معه على الطهر وحمله ابو حنيفة ومن تبعه على الحيض ووجوه الترجيح
بين الفريقين مذكورة في المطولات والذي لاح لي ان الحمل على الحيض يستلزم
العمل بالعدة اذا كانت بالاطهار بخلاف ما اذا حملت القروء على الاطهار فانه
لا يستلزم العمل بالعدة بالحيض فالعمل بالعدة بالحيض عمل بما هو المقطوع
به بخلاف العمل بالعدة بالحيض فانه مشكوك فيه وحكمه اي حكم المأول
وجوب العمل به اي بالمأول على احتمال الغلط لان التاويل لا يكون الا بما هو ظني
وهو يستلزم احتمال الغلط والقسم الثاني من الاقسام المذكورة في وجوه البيان
اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه بذلك النظم والقسم الاول كان في تقسيم النظم
بنفسه بحسب وضعه للمعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع ودرجاته لان المراد بالبيان ههنا اظهار المتكلم المعنى
للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وانما قدم هذا القسم على القسم الذي
جعله ثالثا مع ان ظهور المعنى وخفاءه فرع الاستعمال الذي باعتباره القسم
الثالث لان ملحوظ المتكلم الذي هو في مقام الافادة اظهار المعنى للسامع اولا
ويترتب عليه الاستعمال فلذا قدم هذا القسم على ما ياتي وبعض العلماء اقام الذي
جعله ثالثا على الثاني نظرا الى ان الظهور والخفاء للسامع فرع الاستعمال وهي

Maktaba Tul Ishaat.com

اى وجوه البيان اربعة لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان
احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغة فهو الظاهر والا فالنص و
الا لم يحتمل التاويل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه اى لفظ وضح المراد منه اى من ذلك اللفظ بنفس الصيغة
اى لسامعها اذا كان عالما باللغة وهو احتراز عن الخفى والمشكل والمجمل
والمتشابه والنص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على السير فوق
المعتاد بالتكليف ويسمى مجلس العرس نصا لزيادة ظهوره على المجالس بنوع
تكلف وكذا الكلام بسبب السوق وهو اى النص ما اى لفظ ازداد وضوحا
على الظاهر اى ازداد وضوحه على وضوح الظاهر بمعنى فى المتكلم اى ليس له
صيغة فى الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام لا
انه هو الغرض للمتكلم من السوق نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الاية فانه ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح ما طاب لكم من النساء لانه يفهم
بمجرد سماع الصيغة وفيه اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح
رق وكونها حرة ينافى ذلك نص فى بيان العدد لانه الضمير للشان سيق
الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد فان الله تعالى بذكر اول العدد ثم زاد عليه
ما يليه ثم ما يليه ثم عقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف لحوق الجور تقوله تعا

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً فازداد به قوله تعالى فانكحوا وضوحا
حيث فهم منه الاطلاق والعدد على مالم يذكر العددية فصار نصا و
يعلم منه ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين
فيكون الاقسام الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم متداخلة
بحسب الوجود لكن المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة فانه يشترط في
الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال واحد من التخصيص والتاويل وفي المفسر
احتمال النسخ والمفسر من الفسر والسفر بمعنى الكشف ولا وجه لجعل احدهما
اصلا والآخر مقلوبا عنه لانهما متساويان استعمالا والمراد به المكشوف
التام الذي لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا لم يجز التفسير بالراي
دون التاويل لانه الظن بالمراد فالمفسر هو ما ازداد وضوحا على النص
ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه اى في نص المفسر
احتمال التخصيص اذا كان النص عاما والتاويل اذا كان النص خاصا نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان الملئكة جمع ظاهر في العموم لكنه

احتمل التخصيص فبقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا الا زديا
وضوحه على الظاهر لكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع هذا الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض عليه القاآنى فى تفسيره
بقوله وفيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان الثانى حالا لا تاكيدا وجوابه
ان الدلالة عليه باعتبار اصل الاشتقاق الدال على الاجتماع لا باعتبار
الاعراب فعلى هذا يكون اجمعون تاكيدا مع تاسيس وباعتبار كل واحد
منهما يحصل الوضوح وانما ادرج قوله تعالى فسجد فى المثال لان المفسر يحتمل
النسخ والنسخ لا يتصور الا فى كلام دال على المعنى مفيد للحكم وحكمه اى حكم
المفسر الايجاب اى اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل كما
علمت الا انه يحتمل النسخ اى نسخ المعنى فى نفس الامر وان كان هذا المثال
لا يحتمله بعارض كونه خبرا فان الاخبار لا يحتمله فاذا ازداد اى المفسر
قوة انما قال ههنا قوة ولم يقل وضوحا اشارة الى ان المفسر بلغ من الوضوح
الى ما لا يحتمله الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه وانما يزيد القوة بواسطة
تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والحكم المراد به اى بالمفسر مامونا عن
احتمال التبديل يسمى محكما وهذا من قبيل عطف التفسير وهو ماخوذ من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا

اذا منعته فالمحكم متنع عن التخصيص والتاويل والتبديل والنسخ اى نسخ

المعنى والافنسخ اللفظ محتمل فيه ايض فى زمان النبى م وانما يظهر التفاوة

فى موجب على صيغة المجهول هذه الاسامى عند التعارض حتى يترجح

النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى

اولى واحرى اما الكل اى كل واحد من هذه الاقسام فيوجب ثبوت ما انتظمه

يقينا هذا فى المفسر والمحكم بلاخلاف واما فى الظاهر والنص ففيه خلاف بعض

المشائخ ماوراء النهر كالشيخ ابو منصور وتابعيه وبالجملة فمختار المصنف

ثبوت ما انتظمه يقينا وعدم اعتبار احتمال لم يدل عليه قرينة وان

كان ثم احتمال فمن هذا الوجه لاتفاوت فى هذه الاقسام وانما يظهر

التفاوة عند التعارض كما قال ومثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر

فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص فى

وجوب الاقتصار فى الاربع فيعمل به وقوله م المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص

فى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله م المستحاضة

تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به ولهذه الاسامى اضداد تقابلها لما

ان الاقسام المذكورة متفاوتة فى مراتب الظهور بعد تحقق اصل الظهور كذلك هذه الاضداد

متفاوتة فى مراتب الخفاء بعد ثبوت اصل الخفاء فى الكل وخص القسم

الثانى ببيان التقابل لان الاقسام الاخر متقابلة بعضها ببعض

التقابل سواء كان بين وجوديين او بين وجودى وعدمى هذا اذا كان الخفاء امرا عدميا بان يفسر بعدم الظهور

بحر العلوم

صاحبزاده صاحب

Maktaba Tul Ishaat.com

بعض كالخاص والعام والحقيقة والمجاز بخلاف هذا القسم فان اقسامه
مشتركة فى الظهور قال الشارح ثم هذا القسم داخل فى القسم الثانى بيان
المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم
باعتبار ظهور المراد للسامع وعدمه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق
بالخفاء اربعة فعلى هذا الاولى ان يقال والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك
النظم وهى ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما آخر ويخرج يلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وجوابه ان المص لما قيد تقسيم الاوم
الاربعة برجوعها الى معرفة الاحكام لاجل ان غرض الاصولى يتعلق بها من
هذه الحيثية وتلك المعرفة انما تتحقق من حيث ظهورها لا من حيث خفائها
جعل الاقسام اربعة ثم بين ان ههنا قسما آخر مقابلا للقسم الثانى يرجع اليه
بعد البيان ليستوفى الاقسام كلها ويستبين ما يقابلها وعلى هذا لا يتوجه
ما اورد عليه فصل الظاهر الخفى الفاء لبيان تفصيل الاضداد وتعيين
مقابلاتها والمراد بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه فى محل واحد فى
زمان واحد بجهة واحدة وهو اى الخفى ما خفى المراد منه معنى الخفى لغة
ظاهر ولذا اخذه فى تعريف الخفى ثم ان الخفاء اما لنفس اللفظ او لعارض فالثانى
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا او الثانى

منه بالفصل م

اما ان يدرك المراد منه بالتأمل او لا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه

الاقسام متباينة وانما جعل الخفى ضد الظاهر نظرا الى انه كما ان ظهور الظاهر

قليل بالنسبة الى اخواته كذلك خفاء الخفى لان خفاءه بعارض وهو دون

الخفاء بالنسبة الى الخفاء فى نفس الصيغة وكذلك الاقسام الباقية فالمعتبر

فى الخفى خفاء المراد بعارض غير الصيغة يعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنسبة

الى موضوعها اللغوى لكن الكلام خفى مراده بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض

فيه لاينال المراد منه الا بالطلب هذا بيان لقولنا ما خفى المراد منه بعارض

كاية السرقة وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها

وان كانت ظاهرة فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فانها

خفية فى حق الطرار الطر القطع والنباش النبش ابراز المستور وكشف الشىء

عن الشىء ومنه النباش كذا فى القاموس والمراد ههنا نبش التراب وسلب

الاكفان من الاموات لاختصاصهما اى كل واحد من الطرار والنباش باسم

آخر اى سوى السرقة يعرفان اى كل منهما به اى بذلك الاسم اذ تغائر

الاسامى يدل على تغائر المسميات على ما هو الاصل لان الاسامى وضعت

ليكون دلائل على المسميات فالاصل ان يكون كل اسم له مسمى عليحدة

وصارا بعيدين عن اسم السرقة بهذه الواسطة وخفيت الاية فى حقهما

فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع الزيادة فان السارق يسرق من عين الحافظ الذي قصد الحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسرق عن العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه و الحضور لكن فات بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعلم ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما النباش فسارق عن عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته فدل على ان تبدل الاسم باعتبار نقصان الحفظ والحرز فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحد الذي تندرئ بالشبهات وهذا معنى قوله وحكمه اي الخفي النظر فيه اي وجوب التامل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية على ما هو الظاهر فيه اي في المعنى الذي تعلق به الحكم كما في الطرار او لنقصان اي لاجل النقصان عنه فيه كما في النباش فاذا علم ذلك يظهر المراد منه اي من الخفي انه داخل في الحكم او خارج عنه وضد النص المشكل وهو الداخل في الاشكال يقال اشكل فلان اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهو اي المشكل في الاصطلاح ما اي لفظ لا ينال المراد منه اي من ذلك اللفظ

الا بالتامل فيه اى فى ذلك اللفظ بعد الطلب وانما الاينال المراد منه
الا بامرين الطلب ثم التامل لدخوله فى اشكاله ففيه مزية خفاء
على خفاء الخفى لان الداخل فى الاشكال اكثر خفاء من غيره ففى غير الداخل فى الاشكال
يكفى مجرد الطلب بخلاف الداخل فيها فانه لايكفى فيه فان الخفى بمنزلة
رجل اختفى من غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة
من اختفى فى بيت بين الامثال ونظائره فلا يوقف عليه الا بالتامل
بعد الطلب ليتميز هو عن غيره وفى هذا القول اشارة ايضا الى ماخذ الاشتقاق
كما علمت وحكمه اى المشكل التامل فيه اى فى المشكل بعد الطلب
ومعناه ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها وهذا هو الطلب
ثم يتامل فى استخراج المراد منها وهذا هو التامل كما فى قوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معنى كلمة انى على السامع فطلب مفهومها
فوجدها مستعملة فى معنى كيف ومعنى اين بلا ثالث وهذا هو المراد
بالطلب ثم عرف بالتامل انها ههنا بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرث لكم
وهذا هو التامل ويعلم مما ذكرنا كونه ضد النص لان خفاءه زائد على
خفاء الخفى كما ان ظهور النص زائد على ظهور الظاهر وضد المفسر المجمل
وهو ماخوذ من قولهم اجمل عليهم الامر اى ابهم وانما جعل ضدا له لانه

Maktaba Tul Ishaat.com

لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال

النسخ في جانب الظهور وهو اي المجمل ما اي لفظ ازدحمت فيه المعاني اراد في

بازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها سواء كانت المعاني معلو

للسامع الا انها لتعددها لا يعلم تعين واحد منها كما في المشترك او لا تكون

معلومة له الا انه لما علم انه قد اريد من هذا اللفظ معنى وهو غير معلوم تواردت

على طريق الاحتمال كالهلوع او يكون المعنى معلوما الا انه يعلم ان المعلوم غير مراد

فحينئذ يبقى المراد محتملا فتواردت المعاني احتمالا فعلم معنى توارد المعاني

فيما لا يعلم معناه اصلا او علم انه غير مراد والمراد بالمعاني

جنسها لبطلان الجمعية باللام وتحقق الجنس في الواحد والكثير

لكن الازدحام يمنع تحققه في الواحد فيلتفت المعاني للاثنين وما فوقه

فاندفع ما اورده الشارح المحقق من ان المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا

لان المشترك بين المعنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد

بالمعاني مفهومات اللفظ واذا ازدحمت المعاني فاشتبه المراد به اي بذلك اللفظ

او بسبب ذلك الازدحام اشتباها لا يدرك المراد من اللفظ الا ببيان

من جهة المجمل على صيغة الفاعل كاية الربوا في البيع فان في قوله تعالى

وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما او

يعلم ان ایّ فضل مراد فيكون مجملا وحكمه اى المجمل التوقف فيه اى فى
المجمل فى حق العمل على و كلمة على بمعنى مع اى مع اعتقاد حقية المراد به اى
بالمجمل الى ان ياتيه البيان متعلق بالتوقف والمبين المجمل والبيان قد يكون
شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون شافيا كبيان
الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم جنس
محلى بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه والنبى عم بين الحكم فى الاشياء
الستة من غير قصر عليها فصار مؤولا فيها وبقى الحكم فيما وراءها غير معلوم
كما كان قبل البيان ولهذا قال عمر رض خرج النبى صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم
يبين لنا ابواب الربوا الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل فى
هذا البيان يسمى مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل فيه صار مؤولا فيه
ايضا فيجب العمل به بغالب الظن وضد المحكم المتشابه لما كان المحكم فى غاية الظهور
بحيث احكم المراد به عن التبديل كان المتشابه لكونه فى غاية الخفاء بحيث انقطع رجاء
البيان مقابلا له وهو اى المتشابه ما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه
مخالف لموجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما بالاخر فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد به وحكمه اى حكم
المتشابه التوقف فيه اى فى المتشابه ابدا اى فى الدنيا والا ففى الاخرة يوقف على

Maktaba Tul Ishaat.com

على المراد منه على ما قيل لان الدنيا هي دار الابتلاء على اي مع اعتقاد حقية المراد به
وهذا مذهبنا ومذهب عامة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وذهب اكثر
المتاخرين وعليه عامة المعتزلة الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويله قال بعض
العلماء لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله
اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه
حقيقة والحكمة في انزالها ابتلاء العلماء فكما ان ابتلاء الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم ابتلاء العالم بكف نفسه عن طلب العلم في ذلك فان رياضة
البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير والقسم الثالث
من الاقسام الاربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم معنى استعمال اللفظ
في المعنى طلب دلالته عليه وارادته منه وجريانه في باب البيان اي القسم
الثالث في طرق استعماله وانه اما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
مجازا او في جريان النظم في طرق بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق
الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اي الوجوه المذكورة
اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل اللفظ في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية
فالحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول

من حققت الشيء أحقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضوعها الاصلي والتاء للتانيث على الاول وللتنبيه وهو نقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية لان النقل ثان كما ان التانيث ثان على الثاني ولكون لفظ الحقيقة
والمجاز في الاصل وصفين مع تحقق علامة الوصفية اعني التاء في الحقيقة وهو
يوهم كون لفظ الحقيقة ههنا صفة فكذا المجاز اورد لفظ الاسم في تعريفهما اشارة
الى انهما فيما نحن فيه اسمان فقال اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له من حيث
انه موضوع له وذكر اللفظ للاشارة الى ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ
دون المعنى حقيقة وان كان قد يطلق على المعنى وعلى استعمال اللفظ في المعنى مجازا
ووضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة وهذا المعنى موجود
في المشترك ايضا فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فشرعي والا فان كان من قوم خاص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فعرف خاص ويسمى اصطلاحا والا فعرف عام وقد غلب العرف عند الاطلاق
على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي
المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى
في جميع الاوضاع الاربعة ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع
فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة

على الاطلاق والافهي الحقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان بالوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان كان مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مجازا مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كذا في التلويح والمجاز في الاصل مفعل بمعنى فاعل
من الجواز بمعنى العبور والتعدي اصله مجوز قلبت الواو المفتوحة الفا واللفظ
اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى عن موضعه وهو ههنا اسم لما
اي للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث هو غير الموضوع له ولا حاجة
الى ذكر هذا القيد لان قيد الحيثية مراد في التعريفات واعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ في المعنى الا بعلاقة وهي ما الوضع له واما الاتصال بينه
وبين الموضوع له والاول قد مر والثاني قد اشار اليه بقوله للاتصال بينهما
اي بين الموضوع له وبين غيره والقوم حصروا انواع العلاقة في خمسة
وعشرين اطلاق اسم السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم
والمطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على الحال وحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وعكوس هذه السبعة واطلاق احد المتشابهين
على الآخر واسم الشيء على بدله كاطلاق الدم على الدية واسم آلة الشيء عليه

وفيفيد العموم اذا كان مدخول النفي نحو ما احد خير منك واما في غير مدخول النفي فيفيده العموم مجازا نحو تمرة خير من جرادة

نحو واجعل لي لسان صدق اي ذكر حسن وتسمية الشئ باسم ما له تعلق
المجاورة وباسم ما يؤل اليه وباسم ما كان واستعمال النكرة في موضع الاثبات
للعموم واستعمال المعرف باللام في الواحد المنكر واطلاق اسم احد الضدين
على الآخر والحذف مطلقا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ بقي الاشكال
في عد المجاز بالزيادة والحذف من اقسام المجاز المفسر بما مر فنقول ان اطلاق
المجاز عليهما اما مجاز واما ان يفسر المجاز بخلاف ما مر من تفسيره وقيل ان
الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة في غير
ما وضع له لانها ما وضعت لان يكون استعمالها بلا معنى استعمالا في غير ما وضعت له
وبعضهم حصروها في تسعة وبعضهم في خمسة والمص حصرها في الاثنين المعنى
والصوري لان الاتصال بين الشيئين انما يكون صورة ومعنى لان كل موجود له
صورة ومعنى ولا يتصور الاتصال بوجه ثالث والعلاقة المعنوية هي المشابهة
المعتبرة في الاستعارة المقابلة للمجاز المرسل كما ان القسم الثاني وهو الصوري يكون في
المجاز المرسل ومرجع اليهما انواع العلاقة المعتبرة في المجاز الذي مر تفسيره والقوم
انما لم يحصروا في واحد مع انهم حكموا بان الانتقال في المجاز من الملزوم الى اللازم
لان غرضهم بيان وجه اللزوم وسببه وذلك السبب هو العلاقة ولك ان تجعل نفس
اللزوم علاقة فتامل معنى اي في الوصف الخاص الذي اشتهر به المستعار منه

Maktaba Tul Ishaat.com

كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا فانه قد وجد بين كل واحد من الشجاع
والاسد والبليد والحمار معنى خاص مشهور بالاسد والحمار اتصل بسببه الشجاع
بالاسد والبليد بالحمار وصح استعارة اسمهما لهما ولا اتصال بين ذات الاسد والشجاع
والبليد والحمار او ذاتا عطف على قوله معنى والمراد به المجاورة المطلقة بين الشيئين كما
في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب والمطر نزل من السحاب فكان بينهما
اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والاتصال اي اتصال احدهما بالآخر
واللام بدل من المضاف اليه ولهذا الاعتبار نصب على التميز قوله سببا من هذا القبيل
اي من قبيل اتصال الذات لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب
الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب ومعنى الحكم
ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن السبب والمسبب والعلة
والحكم متجاورات وخص هذا القسم بالايراد دون الاول لاحتياجه الى بيان الفرق
بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي يبتني عليه المسئلة
الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول
فانه مطرد لا حاجة الى بيان الفرق والسبب في اللغة ما يتوصل به الى الشيء فيتناول
العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فلذا قال فهو نوعان

الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

الذى هو الحكم بالشراء اى الذى هو العلة وانه اى اتصال الحكم بالعلة يوجب الاستعارة من الطرفين يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد لان الشرط فى صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع تابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال لشيئين بحيث يكون كل واحد منهما اصلا وفرعا من وجه جاز الاستعارة من الجانبين والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس واتصال الحكم بالعلة من القبيل الاول لان العلة لم تشرع الا لاجل حكمها والحكم لا يثبت الا بالعلة فاصالة العلة من جهة احتياج الحكم اليها والحكم لكونه مقصودا بالذات لان الاحتياج بالذات انما هو الى الاحكام فكان علة غائية وهى متقدمة ذهنا على علتها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية واذا كان حال العلة والحكم كذلك فاستوى الاتصال بين العلة والحكم فعمت الاستعارة من الجانبين ولم يختص بجانب واحد والاستعارة يستعمل فى الاصول لمراد فالمجاز المطلق ولهذا اى لعموم الاستعارة من الجانبين

الافتقار الى العلة المعينة غير مشروط فى هذا الباب لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلة للحكم الا اذا كان مختصا بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم يستعيرون

قلنا في حق من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه اي
ذلك النصف ثم اشترى نصف الآخر يعتق هذا النصف الاخير لوجود الشرط
وهو شراء عبد ويفهم منه انه لو اشترى ذلك النصف الذي باعه مرة اخرى بان
اشترى من الذي باعه منه لا يعتق وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال
ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق نصف الآخر في فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف
بالاشارة ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر في المسئلة بحالها لا يعتق النصف الآخر ما لم
يجتمع الكل اي كل العبد في ملكه فان الملك المطلق محمول على الكمال وذلك
بصفة الاجتماع الا ترى انه يقال في العرف ما ملكت مائتي درهم ولو ملكت
متفرقة اكثر منها واما الشراء فيتحقق بعد زوال الملك البعض الا ترى انه لو
حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث فان عني باحدهما اي الملك
والشراء الآخر تعمل بنيته في الموضعين فيجوز ارادة الشراء من الملك في القول
الثاني وارادة الملك من الشراء في الاول لكن فيما فيه تخفيف عليه اي على القائل
فان ارادة الملك من الشراء في الاول تخفيف حيث لا يعتق النصف الآخر لا يصدق
القائل في القضاء خاصة للتهمة ويصدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على
وفق ما نوى ولو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان

التهمة لا لعدم الجواز واعلم ان قوله قلنا الى قوله فان عنى تمهيد للتفريع و
التفريع هي قوله فان عنى الخ والنوع الثاني اتصال الفرع بما اى بالسبب الذى
هو سبب محض المراد بالسبب المحض ما يفضى الى الفرع ولا يكون شرعيته لاجله
كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبيد والاخت من الرضاع فهذا ليس بمتصل
بمسببه وليس بلازم له ولا بد من الاتصال فلا يجوز استعارة السبب للسبب ولما
كان لفظ السبب قد يطلق على العلة ايضا قيده بالمحض وبينه بانه ليس بعلة
وضعت له اى للفرع فالعلة موضوعة للحكم كالبيع للملك والسبب ليس كذلك
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيجوز استعارة الفاظ العتق
لزوال ملك المتعة فلو قال لامراته اعتقتك واراد به الطلاق صح فان الاعتاق
وان كان موضوعا لاثبات القوة الا ان الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد
يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل الغرض في مسببه كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال اى اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق من حيث كونه تبعا اى تابعا لزوال ملك الرقبة
وانه اى لاتصال الفرع بالسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع لاحتياج

Maktaba Tul Ishaat.com

الفرع الى الاصل والسبب للحكم عطف تفسيري وفائدته دفع توهم ارادة العلة
من الاصل والمعلول من الفرع دون عكسه وهو استعارة الفرع للاصل لان
اتصال الفرع اى الحكم بالاصل اى بالسبب فى حق ارادة الاصل بالفرع فى
حكم العدم لاستغنائه اى الاصل من الفرع فلا يكون الاصل لازما وتابعا له
فلا تجوز استعارته له لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وهو اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من جانب نظير
اتصال الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة مثل سالم حر وغانم
فان الاولى جملة تامة لوجود طرفيها والثانية ناقصة لافتقارها الى الخبر لكنها
بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر
وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع العتق عليهما لكن هذا التوقف ثابت
بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو فى حكم العدم
لكمالها فى نفسها وهذا معنى قوله توقف اول الكلام اى الجملة الكاملة على آخره
اى الناقصة لصحته اى لصحة الآخر وافتقاره اليه كما علمت وهذه الجملة اعنى
قوله توقف تعليل لقوله وهو نظير اتصال الجملة الناقصة فاما الكلام الاول فتام
فى نفسه لاستغنائه عنه اى عن الاخر كما علمت واعلم انه لما كان حكم
الحقيقة ظاهرا لم يتعرض لبيانه بل جعله مبنيا لحكم المجاز فقال وحكم المجاز وجودا

اى ثبوت ما اى معنى اريد به اى بالمجاز خاصًا كان المجاز او عامًا كما اسے

كثبوت هو اى ذلك الثبوت حكم الحقيقة ولهذا اى لجريان العموم فى المجاز

جعلنا لفظة الصاع الواقع فى حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا

الصاع بالصاعين عامًا فيما يحله ويجاوره لفظ الصاع مفعول اول للجعل وعامًا

مفعول ثان له وقوله لا تبيعوا بيان للحديث وقوله ويجاوره بيان لما يحله فسره

به تنبيها على انه ليس المراد بالحلول ههنا ما هو المتعارف بين الحكماء من انه

الاختصاص الناعت بالمنعوت اى الاختصاص الذى يصير به الحال نعتا والمحل منعوتا

اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بلفظ الصاع ههنا ليس معناه الحقيقى بالاجماع

وانما المراد ما يحله مجازا بطريق استعمال المحل فى الحال وهو اسم جنس محلى بلام

الاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعومات وغيره كما لو ذكر ما يحله

بلفظ يدل عليه بطريق الحقيقة فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجرى فى

غير المطعوم ايضا كالجص وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من

الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين

وابى الشافعى عن ذلك اى عن عموم المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه اى المجاز

ضرورى لان الاصل ان لا يجوز استعمال الالفاظ فى غير موضوعاتها التاديته

ذلك الى الاختلال بالفهم الا انه يصار اليه اى الى المجاز توسعة للكلام

Maktaba Tul Ishaat.com

على الناس والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى

ومبنى هذا على ان المجاز ينحصر فيما اذا لم يكن للمعنى لفظ يدل عليه حقيقة

واعلم ان صاحب التوضيح قد نسب هذا المذهب الى بعض اصحاب الشافعي وقال صاحب

التلويح القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية وهذا اى القول

المذكور باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله اعاد اسم الله تعالى

للتبرك والتلذذ تعالى جملة معترضة للمدح بتعاليه عن العجز والضرورة

فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم يصح وروده في كلام الله تعالى

وفيه نظر لان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لقصور

في المقدور لانه غير قابل للصورة الاخرى اذ المعنى المجازي ليس له حقيقة فلا يتصور

اداءه الا بالمجاز بل الجواب انه يجوز للمتكلم اداء المعنى بالمجاز كما يجوز اداءه بالحقيقة

حيث يتحقق ولا ينحصر المجاز فيما لا حقيقة فيه كما زعم الخصم فعلم انه ليس

بضروري بالمعنى الذي اراده ويمكن ان يوجه كلام المتن بان المراد حمل كلام الخصم

على انه اراد ان المجاز ضروري بمعنى انه لا يتأتى للمتكلم بالمجاز الا اذا لم يجد الى

الحقيقة سبيلا وان كانت الحقيقة متحققة فدفعه بما ذكره وانما حمله على

هذا دون ما ذكره سابقا لغاية بعده عما هو الواقع ومن حكم الحقيقة والمجاز

استحالة اجتماعهما اى معنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا فانه

محال اذ المجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ولو لم يشترط
ذلك فهو ايضا يكون مجازا اذ استعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له بل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقي والمجازي يكون مجازا البتة مرادين بلفظ
واحد احترز به عما اذا كانا داخلين في المراد بان يستعمل اللفظ الموضوع للكل
فيما يعمه وغيره كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على وجه الارض عرفا كما استحال
ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابس اى على الذى يلبسه سواء كان اللابس
واحدا او متعددا والاخير هو المراد ملكا وعارية في زمان واحد فان المعنى الحقيقي
والمجازي بمنزلة لابسين واللفظ بمنزلة الثوب والحقيقة بمنزلة الملك والمجاز
بمنزلة العارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك في الاولى ان يقال اللفظ بمنزلة
الثوب والمعنى من حيث هو بمنزلة اللابس واستعمال اللفظ فيه بمنزلة لبس اللابس
واتصاف استعمال اللفظ بالحقيقة والمجاز بمنزلة اتصاف لبس الثوب بالملك
والعارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك وكما يقتضي وجود الملك والعارية تعدد
الملبوس كذلك يقتضي وجود الحقيقة والمجاز تعدد اللفظ الذي هو بمنزلة
الملبوس فاذا كان اللفظ متحدا ينبغي ان يكون المعنى كذلك كما اذا اتحد الثوب
ينبغي ان يكون اللابس كذلك والا يلزم اجتماع وصفين متنافيين يعني ان
الوحدة في احدهما نوعية وفي الآخر شخصية وهو سهل وبالجملة هذا

Maktaba Tul Ishaat.com

توضيح للمطلوب بعد ما ثبت عدم ورود اللغة به وهذا اي لاستحالة
اجتماعهما قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربيا الاولاء عليه احترز به عن
اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان
بخلاف مشركيهم فان فيهم اما الاسلام او السيف دون الاسترقاق وانما وضع
المسئلة فيه ليصح الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه وموالي اعتقهم بطل
الوصية الا ان يبين في حيوته لان لفظ المولى مشترك بينهما اوصى بثلث
ماله لمواليه قيد به ليصح الوصية بلا توقف على اجازة الورثة وله اي
للعربي معتق على صيغة المفعول واحد فاستحق النصف من الثلث لان
للاثنين في الوصايا حكم الجمع وكان النصف الباقي من الثلث مردودا الى الورثة
ولا يكون لموالي مولاه شيء من الوصية لان الحقيقة وهو معتق الموصي
اريد بهذا اللفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق فان المعتق الحقيقي
لزيد مثلا هو الذي اعتقه زيد بلا واسطة واما الذي اعتقه معتق زيد
فليس هو معتقه حقيقة وانما عمهم اي موالي الموالي ابناء الابناء الامان
فيما اي في الاستيمان اذا استامنوا اي الكفار ومرجع الضمير يعلم من السياق
على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفروع
فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وكذا معتق

معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه بسبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل به اى بهذا التناول لتقدم الحقيقة على المجاز فى الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم فبقى مجرد الاسم شبهة
فى حقن الدم اذ الشبهة ما يشبه الحق وليس بحق وههنا كذلك فان ظاهر
الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازى وليس بثابت فظهر ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ حتى يرد انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من جهة ان الامان لحقن الدماء وهو مبنى على التوسعة اذ الانسان
بنيان الرب فاندفع ما يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيه فصار
اى بقاء مجرد الاسم فى كونه شبهة كالاشارة اذا دعى بها اى ادعى المسلم
بالاشارة الكافر الى نفسه بان اشار انزل ان كنت رجلا تريد القتال فظن الكافر
انها امان فانه يثبت الامان لصورة المسالمة وان لم يكن الدعاء الكافر ذلك
اى الامان وهذا اولى من ان يجعل ذلك اشارة الى المسالمة بتاويل الامان
او الى الاشارة بتاويل فعل الاشارة كما فعله الشارح المحقق حقيقة اى من
حيث الحقيقة بل هو امان صورة فقط فكما جعل مجرد الصورة ههنا سببا لحقن
الدم كذلك جعل مجرد الاسم سببا له ثمه ولما كان يرد عليه انكم قد اعتبرتم صورة
الاسم شبهة فى حقن الدم فى الاستيمان على الابناء فى حق ابناء الابناء ولم يعتبروها

Maktaba Tul Ishaat.com

في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات فيما اذا قالوا آمنونا
على ابنائنا وامهاتنا اشار الى دفعه فقال وانما ترك في الاستيمان على الاباء
والامهات اعتبار الصورة ترك فاعل ترك و اعتبر الاعتبار مقابل في حق الاجداد والجدات
حيث لم يثبت الامان لهم مع ان الاسم يتناولهم صورة لان اعتبار الصورة بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لاجل ثبوت الحكم في محل آخر يكون خبر لان
بطريق التبعية وذلك اي اعتبارها بطريق التبعية انما يليق بالفروع دون
الاصول فان الابناء يتناول ابناء الابناء بطريق التبعية واما الاباء فلا يتناول
الاجداد لانهم اصولهم فلاجرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل
قد قالوا اي علماؤنا جميعا في حق من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية انه اي الحلف يقع على الملك اي على الدار المملوكة والعارية
اي على الدار العارية والاجارة اي الدار المستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك
وعدم صحته فيه ويحنث عطف على انه يقع اي قالوا في حلفه انه لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث الحالف اذا دخلها اي دار فلان راكبا او ماشيا او حافيا
والدخول حافيا معنى حقيقي لوضع القدم بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال
حقيقة انه وضع القدم في الدار لان وضع الشيء في آخر ان يجعل الآخر ظرفا

بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس فاذا دخل الدار حافيا صح ان يقال انه
وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل راكبا او متنعلا وهذا اذا لم يكن له نية
فلو نوى حين حلف لا يضع القدم فيها ماشيا فدخل راكبا لم يحنث ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
مهجورة كذا في المبسوط بخلاف وضع القدم بدون الدخول بان وضع قدميه وباقي
الجسد خارج الدار فانه حقيقة مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد اي قالا قولا مثل قول المذكور
في حق الجمع بين الحقيقة والمجاز فانهما قالا في حق من قال لله علي ان اصوم رجبا
وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون بالعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب
بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين واما اذا ذكر منونا فالواجب صوم رجب من عمره
غير معين ولا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق
فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالفدية والكفارة ونوى به اي بهذا القول
اليمين انه اي القول المذكور كان نذرا ويمينا هذا مقولة قولهما وفيه اي فيما
ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان هذه المسئلة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه
او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة

Maktaba Tul Ishaat.com

الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخرين خلاف فالیهما
اشار بقوله ونوى به اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له لا نفيا ولا
اثباتا فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر اذ لا يجوز الجمع بين الامرين
فترجح الحقيقة على المجاز في السادس ويسقط الحقيقة بتعيين المجاز في الخامس
وظهر منه وجه تخصيص النذر وهو الجمع بقولهما اذ عندهما كلاهما نذر ويمين
وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية مجازا
في اليمين ولهذا يتوقف ثبوته على قرينة وهي النية وارادتهما معا جمع بين
الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم صار مجازا عن معناه معبرا به عن الدخول
وهو يعم الكل واضافة الدار يراد بها اي بالاضافة نسبة السكنى بدلالة
العادة فان الدار لا يهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث
بالدخول في الدار المملوكة سواء كان غيره ساكنا فيها او لا وصرح به في الظهيرية
وذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة اليه
بفعل غيره فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب

والمشي والحج وفي عموم السكنى الملك والاعارة والاجارة وهو اي اعتبار
العموم ههنا نظير اعتباره فيما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئاً
فقدم ليلاً او نهاراً اعتق عبده لان هذا مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز
ظاهراً لان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز الا انه ليس بجمع بينهما
حقيقة بل هو من قبيل عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على
مطلق الوقت ثم مطلق الوقت يدخل فيه الليل والنهار والمعتبر في الامتداد
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم كحريتك يوم يقدم فلان لا الفعل الذي
اضيف اليه اليوم كقدم فلان لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف
معياراً له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً
له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
لان الممتد لا يكون معياراً لغير الممتد فحينئذ يحمل ان يكون مجازاً عن جزء
الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتداً سواء كان من الليل او النهار واما مسئلة
النذر فغير مسئلة النذر عما فهم مما سبق من ان من قال لله علي ان اصوم

Maktaba Tul Ishaat.com

رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا فليس ذلك القول المعبر عنه
بالمسئلة بجمع اى جامع للحقيقة والمجاز ايضا كما لم يكن الجمع بينهما في
نظائره لان الممتنع اجتماعهما حقيقة ولم يوجد ذلك ههنا بل هو اى القول
المذكور نذر بصيغته لاغير لانه موضوع لذلك يمين بواسطة
موجبه اى حكمه وهو اى موجب النذر اى معنى المقصود بصيغة النذر
الايجاب اى ايجاب المنذور الذى كان جائز الترك والفعل لان نذر الواجب
في نفسه لايصح لان ايجاب المباح يصلح يمينا اى ايجاب المباح الذى هو
موجبه لما كان مستلزما لتحريم ضده الذى هو اليمين فان تحريم المباح
يمين كان صالحا لان يجعل هو ايضا يمينا بذلك الاعتبار اى باعتبار استلزامه
لما هو يمين وهو تحريم ضد المباح كتحريم المباح فانه لاشك في كونه يمينا
والحاصل ان دلالة اللفظ على لازم معناه لايكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
فيه ولم يرد اللازم به مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا
يصير بذلك اللفظ مجازا فان فهمهما قد يكون من حيث انهما نفس المراد فاللفظ
ح يكون مجازا وقد يكون من حيث انهما جزء المراد ولازمه فاللفظ ح
يكون حقيقة وههنا لم يرد باللفظ الا معناه الموضوع له فقط وهذا

كما قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه

اى اجتماع الامرين بالصيغة والموجب كشراء القريب فانه اى شراء القريب
تملك بصيغة وهى شريت مثلا فانها الاثبات الملك تحرير بموجبه فان
الملك فى القريب يوجب العتق كما ورد به النص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى ان تحريم ترك المنذور
ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصده اولم يقصده ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى
ان اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى يصير مجملا والصحيح قول العامة لان المستعار
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المص الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين ما المحلوف للمنع

Maktaba Tul Ishaat.com

وهما اما يكونان في الاثبات فيكون تقدير الكلام ان اكلت من هذه النخلة
واكلها متعذرة لا يتيسر الا بمشقة او مهجورة اى يتيسر الوصول اليها ولكن
ترك ارادتها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع القدم يمكن
الوصول اليها بلا مشقة لكن هجر ارادتها من هذا اللفظ صير الى المجاز
وعلى هذا اى بناء على ما ذكرنا من ان في الحقيقة المتعذرة والمهجورة
يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة اى اذا قال رجل لآخر وكلتك
بالخصومة مع فلان ينصرف اى التوكيل الى مطلق الجواب وهذا استحسان
ويتفرع عليه انه لو اقر على موكله يصح اقراره وفي القياس لا يجوز اقراره وهو
قول ابى يوسف اولا وزفر والشافعي لانه وكل بالمنازعة والاقرار موافقة
فكان مخالفا وضدا لما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن الضد وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او لانه اطلاق اسم الجزء على الكل
لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الاقرار والانكار
هذا ما ذكره الشارح المحقق وفيه نظر لان الجواب ليس عبارة عن مجموع الامرين
بل هو عبارة عن المعنى الاعم الصادق على كل واحد منهما فحينئذ الاولى ان يقال او الكلى
الجزء او المقيد في المطلق لان الخصومة كانت عبارة عن جواب المقيد بقيد الانكار

فالعلاقة هي الثاني وان كانت عبارة عن مجموع الجواب والانكار فالعلاقة هي الاولى

وانما قلنا ذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة او حقيقة كلام الموكل الدال عليها

مهجورة شرعا لان التوكيل شرعا انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وما ملكه هو

الجواب المطلق لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف ان المدعي محق لا يملك الانكار شرعا و

توكيله بما لا يملكه لا يجوز شرعا والحقيقة المهجورة شرعا بمنزلة الحقيقة المهجورة

عادة لان الظاهر من حال المسلم الامتناع منه لدينه ثم ان صحة الانكار ههنا

من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو الانكار على التعيين فلا يرد انه

ينبغي ان لا يصح الانكار اصلا الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد

بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت

على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا

من الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذه الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله

بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب

وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف

حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت

فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان

المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا

واما اذا كان داعيا اليه كما اذا حلف لا ياكل هذا الرطب الخ فيتقيد اليمين بهذا الوصف ووصف الصبا كذلك لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه داع الى تركه

Maktaba Tul Ishaat.com

الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد
لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا
من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة فيحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ياكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان
ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا
الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم الا ان هجران الصبي بترك كلامه
حرام مهجور شرعا كما جاء في الحديث وهذا معنى قوله لان هجران الصبي مهجور شرعا
فان كان للفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند
بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق حتى لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
ادمي وخنزير حنث لان اللحم في التفاهم يقع عليهما فان لحمهما يسمى لحما ولا يحنث
عند بعض مشايخ بلخ لان لحمهما لا يوكل وفي المتن اشارة الى ان الحقيقة اذا كانت
مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين لكن استعمال الحقيقة اكثر
او مساويا فالاعتبار للحقيقة بالاتفاق كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة
اولى فعنده لا يحنث باكل الخبز بل باكل عين الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب
من الاواني المملوة من ماء الفرات بل بالكرع منها فان كلمة من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات لان الحقيقة مستعملة فيهما
اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلي وتقلى وقد توكل نيا حبا حبا وكذا
الكرع واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة وعندهما العمل بعموم
المجاز اولى فيحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها او
بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع وهذا وما سياتي صريح في ان المجاز
انما يترجح عندهما لعمومه وشموله الحقيقة وهو الموافق لكلام فخر الاسلام
ويوافقه ايضا كلام المنار وشروحه وكذا كلام غيره وكلام كثير من المتاخرين
يدل على ان المجاز المتعارف اولى سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وسياتيك مزيد تفصيل
لهذا وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف فيه وهو ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز
فرع للحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم في الاعتبار واما الخلاف في جهة الفرعية
فعنده هي في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا
اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل في التكلم بهذا اللفظ
اذا اريد به المجاز خلف لانهما من اوصاف اللفظ فاعتبار الخلفية والاصالة
في التكلم اولى ليصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعندهما في الحكم
اي حكم الحقيقة اصل وحكم المجاز خلف عنه فان تعذر حكم الحقيقة بعارض

Maktaba Tul Ishaat.com

فيصير الى المجاز لاثبات حكمه حال كونه فرعا من حكم الحقيقة خلفا عنه حتى
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ لانه لا يتصور الفرع حيث لا يتصور
الاصل فاذا لم يكن حكم الحقيقة ممكنا يلغو الكلام بالكلية لان حكم الحقيقة محال
بالفرض وحكم المجاز الفرعي متعين عن حكم الحقيقة يقتضي امكانه فحاصل الخلاف اشتراط
امكان المعنى الحقيقي عندهما وعدم اشتراطه عنده فقول القائل هذا ابني لعبد
اصغر سنا منه مجاز اتفاقا وان كان اكبر سنا منه فعنده مجاز يثبت به
العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر
مخلوقا من ماء الاصغر وبالجملة ان في كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده لعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد الحكم
الاصلي لا ينعقد الحكم الخلفي فقوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد الحكم الاصلي
وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكمه كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة
بان كانت العبد اصغر سنا منه يصار الى المجاز لامكان الحقيقة وان كان
العبد معروف النسب من غيره لامكان ان يشتهر نسب ولد من غيره الا انه امتنع
اعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في
حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصورة

ووجه البناء ان خلفية المجاز لما كان فى التكلم عنده من حيث انه يجعل عبارته قائمة مقام عبارته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والفرع فجعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به اولى من التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لعمومه فكان المجاز اولى لكونه اكثر فائدة حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده وان لم ينعقد الكلام اى وان لم يصح انعقاده لايجاب الحقيقة كما فى قوله لعبده وهو اكبر سنا منه اى من القائل هذا ابنى مقولة القول فاعتبر ابو حنيفة الرجحان فى التكلم فان التكلم بالحقيقة اصل اذ التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن الشئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم وكذا قوله هذا ابنى لعبده فان نفس التكلم به خلف عن التكلم بقوله هذا ابنى فى محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فصارت الحقيقة اولى من المجاز ومما ذكرنا ظهر لك ان لفظ هذا اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة وقد قيل ان لفظ هذا ابنى اذا اريد بها الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله اي المجاز
على حكم الحقيقة فصار المجاز بهذا الاعتبار اولى هذا وبناء الخلاف الاول على هذا صريح
في انه انما يترجح المجاز عندهما لتناوله حكم الحقيقة قال في التلويح بعد ما ذكر من
تحرير كلام التوضيح وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة لعمومه كما في مسئلة الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى انتهى كلامه
ونعلم منه ان هذا الدليل موافق لما هو المدعى فاندفع ما ذكره الشارح المحقق
من ان هذا يصح دليلا لهما اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف واما اذا لم يثبت ذلك
وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم والى ما ليس له ذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من
المدعى وذلك لان المراد من رجحان المجاز المتعارف عندهما رجحانه اذا كان عاما كما في
المسئلتين المذكورتين واما اذا لم يكن عاما فليس له على قولهما في زعمهم رجحان
على الحقيقة نعم يمكن ان يقال ان الحكم برجحان المجاز المتعارف مطلقا على الحقيقة
المستعملة عندهما اولى من الحكم برجحان قسمه كما مال اليه صاحب التوضيح
لكنه كلام آخر والدليل على هذه الاولوية ما ذكره الشارح المحقق بقوله والدليل

والدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع البرهاني لصاحب المحيط ان المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة وفيه نظر لان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا يترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة وبينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و العرف في الاقوال وبيان تلك الدلالة ان الكلام موضوع للافهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء ونقلوه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وفيما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة واعلم ان الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يكن المجاز متعارفا غالبا في التفاهم او التعامل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان متعارفا فعنده العمل بالحقيقة وعندهما العمل بالمجاز فلا يترك العمل بالحقيقة عنده الا اذا كانت مهجورة وهذا هو المراد من قوله وقد يترك بدلالة العادة على ما يرد وليس المراد انه قد تترك الحقيقة بمجرد التعارف والا لم يصح على مذهب ابي حنيفة كما اي كالمجاز الذي ذكرناه من قوله لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم

وكما كانت كلمة ما مشتركة بين الموصولة والمصدرية والموصوفة فلدفع الابهام وتعيين ما هو المرام فسر الشارح كلمة ما

Maktaba Tul Ishaat.com

مهجورة حتى لا يحنث بها فانه لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي الجسد خارجا عنها لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار وقد تترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز للتعذر كما في
قوله لا ياكل من هذه النخلة فان اليمين وقعت على التمر حتى لو اكل عين النخلة لا يحنث

وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما اى كالمعنى الذى هو في يمين
الفور في الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم استعمل في السرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعة ومن
قبل ان يسكن ويسمى هذا اليمين به لان فيها سرعة البر بتحقق الاجتناب عن
الامر المخصوص الذي تقيدت به اليمين كما اذا قال لامراته القاصدة للخروج
ان خرجت فانت طالق فانه يتقيد بتلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
بعد ذلك لا تطلق فحقيقة الكلام وهو مطلق الخروج مهجورة بدلالة حال
المتكلم فان تعليقه في هذه الحالة يدل عرفا على انه اراد بالخروج تلك الخرجة
فتقيد بها وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون
قبله اليمين مؤبدة او موقتة فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو المؤبدة
لفظا والموقت معنى واخذ هذا من حديث جابر وابنه حيث دعيا

الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وقد تترك

الحقيقة بدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فمثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
للواحد ان يختار ما شاء من الامرين لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ لا اعداد على الاتيان بما اذن فيه وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اذ لا يختص الايمان بمن شاء وكذا الكفر بدلالة العقل وبقوله انا
اعتدنا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ منبئا عن
الافراد لعمومه على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى ماخذ اشتقاقه
كما اذا حلف لا ياكل لحما ولانية له فاكل لحم السمك لم يحنث القياس وان كان
يقتضي حنثه لدخول لحم السمك في عموم اللحم لانه لحم حقيقة لكنه يخصص
بدلالة الاشتقاق فان تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم
القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى اخلاط الحيوان وليس للسمك دم اذ
لو كانت لما عاش في الماء ويشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان
الاسم حقيقة فيه وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و

Maktaba Tul Ishaat.com

وقد ناقش الشارح في هذا المثال بمنع كون اللحم ماخوذا مما ذكره والحال ان
المثال مما يكفي فيه مجرد الاحتمال ولا نسلم كونه شاهدا للمدعي هذا هو الموافق
لاكثر الكتب وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة بالعرف ولا منافاة به وكذا
اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة
لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة في المثال الاول وزيادة اي
زيادة المعنى المطلوب في المثال الثاني وبيانه ان الفاكهة مشتقة من التفكه
وهو التنعم وهو امر زائد على ما يقع به اصل القوام اي الغذاء والعنب والرمان
والرطب يتعلق بها القوام والغذائية فكان في هذه الاشياء وصف زائد
هو الغذائية وقوام البدن فلهذا لا يتناولها مطلق الاسم الذي وضع للزائد
التابع الذي ليس فيه جهة الاصالة فان قلت ليست هذه الزيادة في المعنى
المطلوب لان الفاكهة اسم التابع وعند الاطلاق يتناول ما يكون تابعا من كل وجه
اذ هو الفرد الكامل له والذي فيه اصالة من وجه فهو قاصر في التبعية من ذلك
الوجه فكيف يصح قوله وزيادة في الثاني قلت الزيادة في المعنى على نوعين
احدهما مكمل للمعنى المطلوب كالضرب والشتم المكملان لمعنى الايلام في قوله تعالى
ولا تقل لهما اف والثاني مغير لمعناه وههنا كذلك فان الزيادة مغيرة لمعنى
التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية ولذلك لا يدخل الاشياء المذكورة تحت اسم

الفاكهة ووجه كون اقسام القرينة خمسة ان القرينة اما الاستعمال او الحال او المقال فاشار الى الاول بقوله بدلالة العادة والثاني قسمان احدهما حال المتكلم والثاني حال ماتكلم فيه فاشار الى الثاني بقوله بدلالة محل الكلام والى الاول بقوله بدلالة معنى يرجع الى المتكلم ويرجع اليهما اذا كان معنى من المخاطب كما يقال للامة المغنية انت آمرة السلطان بالعصيان والثالث ايضا قسمان احدهما مايكون سياق الكلام قرينة وهو الذي اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم والثاني مايكون اللفظ قرينة بنفسه واليه اشار بقوله بدلالة اللفظ بنفسه والمقابلة حقيقة بين العادة والحس والعقل وقد اشار الى الاول والثالث واما الثاني فكما في الاكل من هذه النخلة وقد يجمع بعض الموانع مع بعض في بعض المواضع كما لايخفى على من له ادنى تتبع واما الصريح في اللغة الخالص والمراد به ههنا ماظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر اذ ظهوره ليس بتام وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن اللفظية لا بالاستعمال هكذا ذكره الشارح وذكر في التلويح بعد ذكر تعريف الصريح والكناية فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح وقال في المنار واما الصريح فماظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كانت او مجازا

المراد منه حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة وعن انكشاف

وقال في شرحه المسمى بجامع الاسرار قيل لا بد من قيد آخر وهو بالاستعمال ليتميز عن النص والمفسر واليه اشار في الميزان الا ان الشيخ تركه للدلالة مورد القسمة عليه اذ يكون هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف ولا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد القسمة ثم ان المصنف لم يذكر تعريف الصريح تنبيها على ان مفهومه ايضا صريح كافراده وقد اومى في اثناء البيان الى تعريفه وقد ترك تعريف الكناية ايضا ايماء الى ان معاني افراده مستترة كما استتر معناه وقد اومى الى تعريفه في اثناء البيان ايضا تشحيذا للناظر وتلطيفا للخاطر فمثل قوله بعت واشتريت ووهبت وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي الكلام مقام معناه اي اقيمت عبارة الصريح مقام المراد كما اقيم السفر مقام المشقة بحيث لم يلتفت اليها بل المنظور اليه نفس السفر لكن ههنا المنظور اليه نفس العبارة في اثبات المراد سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى ولم يرد حتى استغنى الصريح عن العزيمة اي النية في اثبات

حكمه لان النية انما يحتاج اليها ليتميز بعض محتملات اللفظ فاذا تعين
الواحد منها مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اى الصريح ظاهر المراد
اى ظهورا بينا بحسب الاستعمال فلا يحتاج الى نية المتكلم وحكم الكناية وهى
ما استتر المراد به بالاستعمال انه اى الكناية لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك اى الكناية مثل المجاز اى نظير الكناية المجاز قبل ان يصير
متعارفا فانه قبل ان يصير متعارفا استتر المراد به فيكون كناية ويعلم
منه ان المراد بالكناية فى اصطلاح الاصوليين غير ما اريد بها فى البيان لانها
عند اهل البيان لفظ استعمل فى الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات و
النفى والصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الصدق
والكذب والنفى والاثبات والكناية عندهم حقيقة وقد يذكر فى مقابلة الحقيقة
فيراد بالحقيقة الصريح منها وهذا معلوم من المفتاح وغيره وليس فيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فان الممتنع ارادتهما بالذات والقصد وهو منتف فى الكناية
وقد جعل ارباب الاصول الكناية مشتملة للمجاز فاعرفه وعلم من هذا وجه
ضعف كلام الشارح من ان الكناية لا ينافى ارادة الحقيقة بلفظها او
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم لان هذا مبنى على عدم الفرق
بين الاصطلاحين كما عرفت ولما ورد على ما فهم من تعريف الكناية وهو

Maktaba Tul Ishaat.com

ما استتر المراد به انكم جعلتم مثل انت بائن وبتة وبتلة كنايات الطلاق
مع ان المراد منه ظاهر معلوم فاجاب بقوله وتسمية لفظ البائن والحرام و
نحوهما كنايات الطلاق مجاز لا حقيقة يعني لفظ الكناية غير مستعملة في
معناه الاصطلاحي لانها اي هذه الالفاظ معلومة المعاني ولا يكون الكناية
كذلك ثم ان المتوهم يتوهم من كونها معلومة المعاني انه لا ابهام فيها اصلا فكيف
يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا فدفعه بقوله لكن الابهام ثابت فيما اي
في شيء يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك الشيء وتعمل هذه الالفاظ فيه
اي في ذلك الشيء لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل
يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد
يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى
محل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي
هو المراد معلوما في نفسه فان المراد منها البينونة والحرمة ونحوهما وهو
معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه والكناية ما استتر المراد منه
في نفسه وصاحب التلويح مع تصريحه بهذا التعريف في اوائل التقسيم الثاني
اعترض في هذا المقام بانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير
مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار المراد للمتكلم كما في جميع الكنايات وان

+ على السامع بدون القرينة الدالة ١٢ ص

اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة
المحل مبهم مستتر المراد كيف ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره وهو مدفوع بما ذكرنا لان الشق الثاني من الاعتراض
مبني على الغفلة عن هذا القيد اعني قوله في نفسه والحاصل ان المراد منها
في نفسه غير مستتر على السامع بل هو ظاهر واستتار غيره لا يوجب جعله
كناية ولا يوافق مقصودهم فان مقصودهم هو تحصيل نوعي الطلاق الرجعي وغيره
وتحققهما وكون هذه الالفاظ جارية على معناها انسب بذلك كذا التفرقة
بين اعتدي وانت بائن مثلا وحمل الكنايات على ما هو مصطلح اهل البيان بعيد ايضا
كما ذكر في الشرح فلذلك الابهام شابهت هذه الالفاظ الكناية الحقيقية
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا كما هو طريق الاستعارة
ولاجل هذا الابهام لا لكونها كنايات احتيج الى النية لتعين البينونة عن وصلة
النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح
وجب العمل بموجباتها اي بمقتضياتها هذه الالفاظ انفسها من غير ان تجعل هذه
الالفاظ عبارة عن الصريح من الطلاق ولو كان كذلك لكانت كنايات حقيقة
وكانت معقبة للرجعة ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية

البينونة اي الملزوم وهو الطلاق الموصوف بصفة البينونة فاجاب الشارح بقوله فعمل الخ ص

Maktaba Tul Ishaat.com

عن الصريح جعلناها اى هذه الالفاظ بوائن غير معقبة للرجعة كما يدل عليه
معانيها الان لعمل بموجبها عمل بحقائقها والحقيقة اولى بالارادة ما لم يقم
صارف هذا مذهب على وزيد بن ثابت وقال الشافعى الواقع بها طلقات رجعية
وهو مذهب عمر وعبد الله ابن مسعود الا فى قول الرجل اعتدى استثناء
من قوله جعلناها بوائن اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى
وكذا فى استبرئى وانت واحدة لان الواقع بها رجعى لان حقيقته اى هذا
القول للحساب يقال اعتد مالك اى احسب وعد مالك ولا اثر لذلك
اى للحساب فى النكاح اى فى قطعه فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه بخلاف
الالفاظ المذكورة فانها عاملة بنفسها ولهذا جعلت بوائن كما عرفت
والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالنعم والدراهم والدنانير
كما يحتمل ان يراد به الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب
اى ثبت به اى بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع
باثبات واحدة بدون صفة البينونة فلا حاجة الى الزائد وصفا واصلا
فلذلك كان الواقع به واحدا رجعيا ولا يقع به الاكثر وان نوى وقبل الدخول
يجعل هذا اللفظ مستعارا محضا عن الطلاق اذ لا جهة للاقتضاء واراده

حقيقة الأمر وهو قوله اعتدي بعد الأقراء فينتقل منه الى الطلاق
لأن طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيكون حينئذ مجازا
محضا للطلاق لانه ليس بمنطوق لا تحقيقا ولا تقديرا بخلاف ما بعد الدخول
فان المقتضي من حيث كونه بمنزلة المنطوق صار الطلاق منطوقا فكان
هذا جهة حقيقة وان كان فيه جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور
فلهذه الأشارة زاد قوله محضا وهو مجاز عن كوني طالق وتقدير الكلام
اعتدي لاني طلقتك لانه اي الطلاق سببه اي سبب وجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه اي لعلة يدل عليه لفظ الحكم فانه يذكر في مقابلة
العلة والمسبب يذكر في مقابلة السبب والطلاق علة لوجوب العدة في
وضع الشرع وتخلفه في غير المدخول بها لفقد الشرط وهو الدخول فلا
يرد انه كيف يصح استعارة المسبب للسبب مع انكم منعتم ذلك وكذلك
اي مثل اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ
هو تصريح بما هو المقصود عن العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل
الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء بعد الدخول وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا وقد جاءت السنة مؤيدة لما ذكرنا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت

بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل عليها وهي تبكي على من قتل من
اقاربها يوم بدر ترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم منها فقال لها اعتدى
فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها الى عائشة وقالت انى
اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيمة ولكن لك اى مثل قوله اعتدى انت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة وهو الصحيح وعليه عامة مشائخنا
وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيكون خبر مبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا يصلح الا
نعتا للطلقة فان اسكن الهاء يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ثم ان ذلك القول
على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه اى انت تطليقة واحدة وبه يقع الطلاق لا بنفسها لا يكون تطليقة
ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت به كما نعتت بطالق
او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقام المضاف اى انت ذات
طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرءة اى انت امراة واحدة عند قومك او
منفردة عندى او واحدة نساء البلد في الجمال وقس عليه حالة الوقف والنصب
فاذا زال الابهام بالنية كان قولها انت واحدة دلالة اى دليلا على الصريح اى

الطلاق لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فلا
يجعل من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه فانها عاملة بنفسها على ما عرف
ويعلم مما ذكرنا ان كون هذا القول من الكنايات انما هو بتفسير علماء الاصول
لانه من قبيل المحتمل ولكن استتر المراد به دون تفسير علماء البيان ويعلم من
تضاعيف البحث انه يجوز ان يجعل قوله الا في قول الرجل اعتدي استثناء عن
نحو البائن كنايات مجازا ثم الاصل اي الراجح في الكلام هو الصريح لان الكلام
موضوع للافهام والصريح تام في الاعلام فاما الكناية ففيها ضرب قصور
من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان اي اظهار المراد بدون
النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
والتردد وظهر اثر هذه التفاوت فيما اي في الاحكام التي تندرئ بالشبهات مثل
الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر
لفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها
لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيتها وكلمة ما في قوله ما لم يذكر مصدرية حينية اي
لا يستوجب العقوبة وقت عدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في معرفة وجوه الوقوف اي في معرفة اقسام ما به الوقوف
الحاصلة بسبب ملاحظة الوقوف على احكام النظم عند المعرفة من اقسام الكتاب

للتنبيه على انها لا تفيد بدون المعرفة والوقوف على معانيها ويقال هذه الوجوه لما كانت لما به الوقوف فكانت وجوها واقساما للنظم اذ الوقوف انما هو بالنظم والاقسام المذكورة ههنا اما كلها اقسام المعنى النظم او الاخيران له والاولان للنظم كما اختلف فيه ويؤمى كلام فخر الاسلام الى هذا تارة والى ذلك اخرى بل الى انها اقسام الاستدلال مع انها ليست من اقسامه ويؤمى الى ما يؤمى عبارة فخر الاسلام عبارة المتن فلو ترك لفظ المعرفة صار الجميع اقساما للنظم ولو ذكر لفظ المعنى يكون الكل اقساما المعنى النظم فاورد لفظ المعرفة ليدل على ان المطلوب ههنا هو معرفة هذه الاقسام واما التنصيص بانها اقسام النظم او المعنى فهو في اول المرة مشكوك فيه والتحقيق ان هذه الاقسام اقسام النظم الدال على المعنى لكن لما كان المنظور في هذا القسم هو استدلال السامع المعنى ودلالة النظم على المعنى وثبوت المعنى من النظم جعلت الاقسام تارة للاستدلال ومرة للمعنى وقد يفرق فجعل بعضها للنظم وبعضها للمعنى لان العبارة من اقسام الملفوظ والاشارة بمنزلته وما سواهما يرجع الى المعنى وهي اي الوقوف

اربعة لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة والا فان استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فمن التمسكات الفاسدة

الاستدلال بعبارة النص ادرج لفظ الاستدلال للتنبيه على ان الوقوف

بالاحكام انما يحصل به وفيه ايماء الى ما فعله فخر الاسلام والاستدلال باشارته

والاستدلال بدلالته والاستدلال باقتضائه الضمائر راجعة الى النص اما

الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما اى فحكم سيق الكلام له

اى لاجله واريد به اى بالكلام قصدا وخرج به الاشارة والاشارة اى الثابت

بها ما اى حكم ثبت اى ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اى مثل الحكم الثابت بالاول

فى ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اى الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام له

اى لذلك الحكم وكلمة ما نافية والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى ظاهرا

او مفسرا حقيقة او مجازا وعبارة النص عين النص والمراد من كون الكلام مسوقا

ههنا ما يكون مسوقا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية النكاح

او غير اصلى بان يقصد فى اللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام معنى آخر كاباحة

النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه

ما يكون من لوازم المعنى كعدم انعقاد بيع الكلب من قوله م ان من السحت ثمن الكلب

والمفهوم من التوضيح ان المراد بالسوق ههنا هو الذى ذكر فى النص كما فى قوله تعالى

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ ليس سوقه لاجل بيان

فقرهم بل سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم اى للفقراء المهاجرين

وفيه اى فى هذا الكلام اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا لها فى مكة بانتقالها
الى الكفار حين استولوا عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر وحقيقة الفقر بزوال
الملك لا بالاحتياج و بعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق
اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة دليل على زوال املاكهم
وان الكفار يملكون اموالهم بالاستيلاء بشرط الاحراز خلافا للشافعى ولا يلزم علينا
انه يجوز ان يكون اطلاق الفقراء عليهم بالمجاز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى لان الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية
نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء او المراد نفى السبيل فى الآخرة
كما نقل عن ابن عباس ويدل عليه ما قبل الآية من قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم القيمة
وقد جعل البعض قرينة المجاز اضافة الديار والاموال اليهم فانها تفيد الملك
واجيب عنه بانها باعتبار ما كان لان فى حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على
المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو فاسد اذ مبناه على ان المعتبر فى الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدمه ذلك حالة التكلم لا حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء والامر بالعكس كما تقرر ثم الاعتبار انما هو للحكم الذى جعل اللفظ
من متعلقاته كما تقرر ايضا فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها
كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة وهما

اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق اى عبارة النص
احق فى ايجاب الحكم عند التعارض من الاشارة للسوق مثاله قوله عم فى النساء
انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد
احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب
الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه على الاشارة واما دلالة النص
اى الحكم الثابت بها وتسمى فحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى فحواه ومفهوم
الموافقة ايضا فما اى حكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراى اى بالمعنى
اللغوى لا الشرعى المستنبط بالراى كالنهى اى كالحكم الثابت بالنهى عن التافيف
وهو حرمة الضرب فى التافيف اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف فانه يوقف به
اى بالنهى عن التافيف على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد لان كل من
يعرف لغة العرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت
بالاشارة فكما ان الثابت بها يضاف الى النص لا الى الراى كذلك الثابت بالدلالة حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص كاثبات الحد عندهما فى اللواطة
بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم

Maktaba Tul Ishaat.com

مشتهٍ وهذا موجود في اللواطة وكإثبات الكفارة عندنا في الأكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه موجب للكفارة وهو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما مع عدم صحة اثباتها بالرأي لان الحد شرعت عقوبة وجزاء على الجناية والكفارات شرعت ماحية للآثام ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجزية ومعرفة ما به يحصل ازالة الآثام ولا يعلم حقيقتها الا الملك العلام الا انها اي الدلالة عند التعارض دون الاشارة كما ان الاشارة دون العبارة مثاله ثبوت حكم الكفارة في قتل العمد عند الشافعي من دلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص **فان قيل** المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص **قلنا** القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ثم النزاع في كون دلالة النص قياسا اولا يرجع الى اللفظ فلا فائدة في ذكره واما المقتضي على اسم الفاعل من الاقتضاء بمعنى الطلب والشرع متى دل على الزيادة في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام او نفس ذلك الكلام على الرأيين هو المقتضي

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة او طلب هذا الكلام للزيادة هو الاقتضاء فزيادة اى مزيد على النص اى الذى مر معناه ثبت الزيادة شرعا لا لغة شرطا لصحة المنصوص عليه وجه الشارح المحقق تذكير الضمير بتاويل الزيادة بالمزيد ونصب شرطا على انه مفعول له لما لم يستغن المنصوص عليه عنه اى عن المزيد وجب تقديمه اى المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه هذه الجملة جواب عن قوله لما لم يستغن عنه وهو مع جوابه مستانف فقد اقتضاه اى المزيد النص لصحته فكان من شروطه والشرط مقدم على المشروط فعلم ان هذه لتعليل الجملة السابقة والفاء كما تدخل على المعلول تدخل على العلة لانها للترتيب فقد يعتبر الترتيب في الملاحظة وقد يعتبر في الوجود والمعلول وان كان مرتبا على العلة في الوجود لكن يجوز ان يكون مقدما في الاعتبار وعلم من هذا التعليل وجه تسميته بالمقتضى فصار تفريع على ما قبله المقتضى على لفظ اسم المفعول بحكمه اى باعتبار حكمه حكما للنص وانما قال بحكمه حكما للنص ولم يكتف على قوله حكما للنص لان نفس المقتضى ليس بحكم له وقال الشارح المحقق فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له اى للمقتضى وهو اى المقتضى تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بالذات وحكمه بواسطته كشراء القريب فانه موجب

Maktaba Tul Ishaat.com

فحينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومنها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام للكفرة والمؤمنين فالكل مامورون بالعبادة ١٢ بحر العلوم المحصلة

فانه موجب للملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك مع حكمه وهو
العتق مضافين الى الشراء **لا يقال** هذا يقتضي ان يكون المقتضِي على صيغة
اسم الفاعل هو الاصل وتوقفه على المقتضَى على صيغة اسم المفعول يوجب
ان يكون تبعا والشيء الواحد لا يجوز ان يكون اصلا وتبعا **لانا نقول** المراد
من كون المقتضِي على صيغة اسم الفاعل اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضَى على
صيغة اسم المفعول وانما يثبت قصدا وابتداء ومن تبعية المقتضَى على صيغة
اسم المفعول لانه يثبت ضمنا ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له
كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع له وقد علم مما
ذكره جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان
يكون صالحا للتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة
يمينك لا يصح التكفير ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته اي
الامر كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهلية
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لو قال لعبده
تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء وكذا لا يثبت الفعل الحسي
بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شيء حتى لو

لو اعتقه يقع عن المامور لا عن الآمر عند الطرفين لان الفعل الحسى لا يصلح
تبعا للقول وقال ابو يوسف انه يصح عن الآمر وثبوت الملك بطريق التبعية
من غير قبض مع كونه شرطا لانه ثابت اقتضاء فيستغنى عن التسليم كما يستغنى
البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه وكذا يلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى على
صيغة اسم الفاعل لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه
لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع
الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج
وكذا يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير لصار التبع مبطلا للاصل
ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح به لما احتيج الى اثباته اقتضاء وحينئذ يكون
ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضى وفي شروط المقتضى ان كان مما يحتمل السقوط
في الجملة فلا يثبت وان كان مما لا يحتمل السقوط اصلا فيثبت هذا خلاصة
ما في كتب هذا الفن والثابت به اى بالمقتضى على صيغة اسم المفعول يعدل
اى يساوى الثابت بدلالة النص الا عند التعارض اى معارضة ما ثبت بالاقتضاء
به اى بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانها ثابت بالمعنى اللغوى
فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضى فانه من موجبات الكلام شرعا لا لغة فكان
ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورة مثاله اذا

اوصل رجل من رجل الى رجل انه قال لك قولان احدهما اعتق عنى بالف رقبة
وثانيهما انت خائن فلا تشتر لى شراك نعل ينبغى ان يصير معزولا ولو اعتق
العبد يقع عن المامور لا عن الآمر لان القول الثانى يدل على عزله عن شراء القليل و
الكثير بقرينة انت خائن ومدلوله كان نفى شراء شراك النعل لكن يفهم منه
لغة انه عزله عن شراء الكثير بالطريق الاولى وقد يشكل على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لان كلا منهما غير مذكور يزاد على الكلام لصحته وهو
اى المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شئ اسقط عن الكلام اختصارا
لدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لغة والمقتضى ثابت شرعا لا لغة وهذا مذهب
المتاخرين فانهم لما راوا ان العموم متحقق فى بعض ما ترى انه من قبيل
الاقتضاء وهو المحذوف ومع عدم العموم فى المقتضى جعلوه قسما آخر وذهب
المتقدمون الى ان المحذوف من قبيل المقتضى مع حكمهم بانتفاء العموم
فى المقتضى وعرفوه انه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او
عقلا او لغة فانه يشتمل الجميع وتابعهم الامام ابو زيد من المتاخرين
ومال اليه الشارح المحقق وآية ذلك اى علامة الفصل بين المقتضى
والمحذوف ان ما اقتضى غيره اى غير المقتضى على صيغة اسم الفاعل ثبت
وتقرر عند صحة الاقتضاء اى عند وجود المقتضى على لفظ المفعول

واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فتقديره مذكورا اي فاعتبر
المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور كما في قوله تعالى
واسئل القرية فان السوال فيه وان كان واقعا على القرية لكن عند
التصريح بالمحذوف يتحول السوال عن القرية الى المحذوف وهو الاهل
فعلم ان قوله عند التصريح به اي بالاهل يتعلق بقوله يتحول ثم ان
الاشتباه في بعض المواد بعد ثبوت الامتياز بين مفهومي المحذوف
المقتضي وبين ما يصدق عليه في بعض المواد لا يضر في المطلوب وهو ان
المحذوف يغاير المقتضي وان له حكم العبارة فكلما كان الزيادة لاجل حكم
شرعي لا لغوي كان من قبيل الاقتضاء وكلما كان الامر بالعكس كان من قبيل
المحذوف وكلما تصح ارادة العموم كان من قبيل المحذوف وكلما لا تصح كان
من قبيل المقتضي فهذه الاعتبارات انما تتحقق بعد تحقق التغاير
بينهما ولو لم يكن بينهما تغاير لما حصلت تلك الاعتبارات فعلم ان التفرقة
بينهما ارجح ثم ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
يعقب التعميم فحيث لا يوجد التعميم لا يوجد التخصيص حتى ان من حلف
لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضي على صيغة
المفعول لا عموم له عندنا فلا تخصيص له ايضا وصحة اعتبار شراب دون

Maktaba Tul Ishaat.com

شراب انما يكون لو كان عاما فيختص بالنية واما كونه هذه العبارة من قبيل الاقتضاء باعتبار ان الشرب يقتضي المشروب فيكون المشروب مرادا بالاقتضاء فلا تجوز نية الخصوص فيه بان يراد مشروب دون مشروب لعدم العموم عندنا فيكون حانثا بشرب كل مشروب لحصول المحلوف عليه خلافا للشافعي فان المقتضى عنده بمنزلة النص يقبل العموم والتخصيص انما يكون فيما يحتمل العموم هذه مقدمة اخرى للدليل الذي اشرنا اليه فيما سبق للربط وكذلك اي مثل الثابت بمقتضى النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص هذه الجملة لبيان وجه التشبيه لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لغة كما مر يثبت به تناوله لغة وحيث ثبت به تناوله لغة لا يحتمل ان يكون معنى النص غير متناول وغير علة لان المعنى شئ واحد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض المواد فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص منه لانه اي الثابت باشارة النص ثابت بصيغة الكلام مثل الثابت بالعبارة والعموم باعتبار الصيغة فكما ان صيغة العبارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصه كذلك الاشارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصها هذه الجملة ما ذكره شمس الائمة السرخسي وغيره وقال الامام ابو زيد ومن يحذو حذوه انه لا يحتمل التخصيص واعلم ان عامة اصحاب الشافعي

قسموا دلالة اللفظ الی منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل علیه اللفظ فی محل النطق وجعلوا ماسمیناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبیل وقالوا دلالة المفهوم مادل علیه اللفظ لا فی محل النطق ثم قسموا هذا المفهوم الی موافقة وهو ان یکون المسکوت عنه موافقا فی الحکم للمنطوق ویسمونه فحوی الخطاب ولحن الخطاب ایضا وهذا هو المسمی بدلالة النص عندنا والی مفهوم مخالفة وهو الذی یکون المسکوت عنه مخالفا للمنطوق به فی الحکم ویسمونه دلیل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصیص الشیٔ بالذکر وسنبین ذلک

فصل فی الوجوه الفاسدة

ومن الناس من عمل فی النصوص ای استدل بها بوجوه اخری غیر ما ذکرنا وهی ای تلک الوجوه فاسدة عندنا منها ای من تلک الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان التنصیص علی الشیٔ باسم العلم ای بالاسم الذی لیس بصفة سواء کان اسم جنس کالماء فی حدیث الغسل من قوله علیه السلام الماء من الماء والاشیاء الستة فی حدیث الربوا واسماء علما یوجب التخصیص ای تخصیص الحکم بالمنصوص علیه ونفی الحکم عما عداه ای عما عدا المنصوص علیه وهذا من قبیل عطف التفسیر ویسمی هذا مفهوم اللقب وهذا فاسد لان النص لم یتناوله ای المحل الذی اوجب الحکم فیه بالمفهوم فکیف یوجب النص الحکم فیه ای فی ذلک المحل نفیا ای من حیث النفی او اثباتا ای من حیث الاثبات فان النفی والاثبات من اوصاف

Maktaba Tul Ishaat.com

التناول فحيث لم يوجد التناول كان عدم وجود صفته اولى و فائدة
التخصيص عندنا ان يتامل المستنبطون فى علة الحكم فيثبتون الحكم بها
فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا الاصل
اذا ورد النص على ما منشأ ولا للجنس واعلم ان القائلين بالمفهوم قد ذكروا لها
شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة له ولا خرج مخرج العادة ولا يكون المنطوق سؤالا
او حادثة ولا يعلم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص قال فى
التلويح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط المفهوم المخالف ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر
فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه ومنها اى من تلك الوجوه ما
اى وجه قال الشافعى وغيره به من ان الحكم متى علق بشرط او اضيف
الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك اى كل واحد من التعليق والاضافة
نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف فيكون عدم الحكم المعلق بالشرط
والمقيد بالوصف فى غيرهما ثابتا عنده بالتعليق والتقييد ويكون الحكم
المعدوم عنده حكما شرعيا حتى يصح تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم
الاصلى الذى كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح

تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح تعديته واعلم ان الشرط يطلق في العرف العام على ما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ فيتناول الشرط والعلة وعند المتكلمين والحكماء ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا يكون مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء او معلولا له او غير ذلك ومحل النزاع هو الشرط النحوي الذي علق الحكم عليه كالدخول في ان دخلت الدار والمراد بالوصف ما يكون قيدا في الذات سواء كانت نعتا نحو في الغنم السائمة زكوة اولا نحو في سائمة الغنم زكوة ولهذا اي ولان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم الطول اعني زيادة المال بحيث يقدر بها على نكاح الحرة او فوات الوصف وهو كون الامة مؤمنة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند الطول لفوات الشرط الذي علق عليه جواز النكاح وهو

Maktaba Tul Ishaat.com

عدم الطول ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد الطول لفوات الوصف الذي
قيد به الحكم وهو الايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيصير مفهوم
هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا على ما هو مذهبه من ان المخصص لا
يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا انه نسخ لا
تخصيص لان الناسخ يجب ايضا ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا والفتي
والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة بهما وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبائر لرقهما او حاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه اي
الشافعي الحق الوصف اي الذي قيد به الاسم بالشرط في كونه موجبا لعدم
الحكم عند عدمه لانه لو لم يكن الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا
الشرط لثبت الحكم في الحال واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع انعقاد الحكم
الى زمان وجود الشرط دون انعقاد السبب فكان السبب موجودا موجبا للحكم
في الحال لكن التعليق منع وجوده الى زمان تحقق الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدمه فكان حكما شرعيا يصح تعديته وعندنا التعليق يمنع السبب
الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال ولذا اي لاجل ان
التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق

بالملک بان قال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق لان السبب لما کان
موجودا عند التعلیق لابد لانعقاده من وجود الملک فی المحل لانه ینعقد
بدون الملک فیشترط الملک فی المحل لتقریر السبب ثم یتاخر الحکم الی زمان
وجود الشرط بالتعلیق فاذا خلی المحل عن الملک لغی وکذلک جوز الشافعی
التکفیر بالمال قبل الحنث لان الوجوب ای وجوب الکفارة حاصل بالسبب علی
اصله ای اصل الشافعی ووجوب الاداء متراخ عنه ای عن السبب بالشرط
ای بسبب التعلیق بالشرط وهذا کتعجیل الدین المؤجل ثم انه لما قید جواز التکفیر
بالمال اراد ان یبین وجهه فقال والمالی ای الواجب المالی یحتمل الفصل ای
الفرق بین وجوبه ووجوب الاداء فان من اشتری شیئا الی شهر یثبت الوجوب
بنفس العقد ولایثبت وجوب الاداء الی حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لایدل
علی عدم نفس الوجوب واما الواجب البدنی فلا یحتمل الفصل ای الفرق بین وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل لیس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا لیست الا
افعالا معلومة فوجوبها لیس الا وجوب ادائها وهکذا حکم الصوم فعدم وجوب
الاداء فیه یوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الی وجود الشرط
بالاجماع لم یبق اصل الوجوب واذا انتفی اصل الوجوب قبله لایجوز الاداء قبل
الوجوب ولهذا لایجوز التکفیر بالصوم قبل الحنث والسر فی ذلک ان المال یغایر

Maktaba Tul Ishaat.com

الفعل فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل

اما البدني فليس الا الفعل فلا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه وانا نقول

بان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى

الزاني والسارق فان وصف الزنا والسرقة مؤثر في وجوب الحد والقطع لان

الحكم متى رتب على الاسم المشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة له ولا اثر للعلة

في النفي اي لا يدل عدمها على عدمه بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصه بها

فكذلك عدم الوصف الذي هو في معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به

وكون الوصف بمعنى العلة اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط كما سياتي

وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله وهو لا يوجب العدم بلا خلاف ولو كان

الوصف شرطا اي في معناه وملحقا به فعدمه لا يدل على عدمه ايضا

لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم عندنا فالشرط داخل على السبب نحو انت

طالق لانه المذكور دون الحكم ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق قد علق

قصد التطليق عند الشرط لا في الحال فمنعه اي منع الشرط اي التعليق به السبب

من اتصاله اي السبب بمحله اي محل الحكم وهو المراة وبدون الاتصال بالمحل

لا ينعقد المعلق وهو انت طالق في المثال المذكور سببا لوقوع الطلاق فالسبب

وهو انت طالق لا يجعله معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل

واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها

الى محلها وكان ينبغي ان يلغو الا ان وصوله لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلنا
كلاما صحيحا ولهذا اى ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لو حلف لا يطلق
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط في اليمين الاولى وهذا مذهب
الشافعي ايضا فيكون الزاما عليه وهذا اى دخول الشرط في الطلاق والعتاق و
نحوهما بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو البيع
لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله
في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان
دخوله عليه دخول على الحكم لانه تابع للسبب وانما كان ثبوت الخيار في البيع على خلاف
القياس لانه يصير بالشرط قمارا لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط في معنى القمار ولهذا
نهى النبي ﷺ عن بيع وشرط ولهذا اى لاجل ان الخيار دخل على الحكم دون السبب لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق ولا يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد
واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل دخول التعليق على السبب كيلا يختلف
الحكم عن السبب فالشرط فيهما داخل على السبب واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعدامه اى السبب اى يمنع وصوله الى المحل الى زمان وجود الشرط لا في الحكم
اى السبب كما قال الشافعي صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال الاجنبية

Maktaba Tul Ishaat.com

ان تزوجتک فانت طالق وان اشتریت عبدا فهو حر وذلک لان التعلیق قبل
وجود الشرط یمین ومحل الالتزام بالیمین الذمة وهی موجودة فاما الملک فی
المحل فانما یشترط لایجاب الطلاق والعتاق وهذا الکلام لیس بایجاب لما ذکرنا فلا
یشترط الملک فی الحال وبطل التکفیر بالمال قبل الحنث لان الیمین سبب لوجوب
بشرط الحنث لا فی نفسها لانها موجبة للبر الذی هو ضد الحنث الموجب للکفارة
فالتقدیر ان حنثت فعلی کفارة تلک الیمین فیمنع التعلیق بالحنث الیمین عن
صیرورتها سببا للکفارة فی الحال لکنها بعرضیة ان تصیر سببا فصحت الاضافة
الیها فقبل ان تصیر سببا بالحنث لا یتصور الاداء کما لا یتصور قبل الیمین وفرقه
ای فرق الشافعی بین الواجب المالی والبدنی بان ینفصل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء فی المالی فینعقد السبب وان لم یجب الاداء بخلاف البدنی ساقط
ای باطل لان حق الله تعالی ای الواجب علی العبد فی المالی هو العبادة وهو المراد
بقوله فعل الاداء مؤخرا ای الفعل الذی هو الاداء ویباشر العبد هذا الفعل بخلاف
هوی النفس ابتغاء لمرضاة الله تعالی والمال لا یکون مقصودا فی ذلک بل هو آلته
التی یتادی بها الواجب فتصیر الحقوق المالیة کالبدنیة فی ان المقصود بالوجوب
هو فعل الاداء وان تعلیق وجوب الاداء بالشرط یمنع تمام السببیة فیهما جمیعا
وان وجوب الاداء یغایر نفس الوجوب فی البدنی ایضا لان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بالشئ ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهي الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشئ آخر فانه في الاول صفة للوقوع وفي الثاني صفة للايقاع فالنائم يجب عليه الصلوة نظرا الى وجود السبب واهلية المحل بمعنى انه يجب عليه بالفعل وقوع تلك الهيئة واما ايقاعها فلا يجب عليه بالفعل بل بعد زوال العذر وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبهات الواردة في هذا المقام وانما يقصد عين المال في حقوق العباد اشارة الى بيان تقييد الحكم بحق الله تعالى وبيانه ان الواجب للعبد مال لا فعل الاداء لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد ويندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد وان كانا اي المطلق والمقيد واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقال في كفارة الظهار واليمين فتحرير رقبة بدون قيد المؤمنة فنحن نجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده والشافعي يحمل المطلق على المقيد

Maktaba Tul Ishaat.com

لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
اى القيد فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل ههنا ويوجب نفيه فى
نظائره من الكفارات بيان للنظائر لانها اى الكفارات جنس واحد لان كلها
شرعت للستر والزجر وهذا كما تعدى تقيد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى
نظيره وهو التيمم لان كلا منهما طهارة وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان فى حادثة واحدة فكيف فى حادثتين بعد ان يكونا اى المطلق و
المقيد واردين فى حكمين مثال الحادثة الواحدة هو الظهار والحكمان هما الكفارة
بالصوم والكفارة بالطعام واحد الحكمين مقيد والآخر مطلق كما سيجيئ
والحادثة اعنى الظهار واحدة لامكان العمل بهما اى بالمطلق والمقيد لان الاطلاق
ينبئ عن التوسعة على المخاطب والتقييد ينبئ عن التشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال واحد منهما ففى الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ
يجوز ان يكون التوسعة مقصود الشارع فى حكم حادثة والتضييق فى حكم حادثة
اخرى بخلاف الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما لان
الاطلاق والتقييد يتنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد فى حادثة واحدة
مطلقا ومقيدا فيجب الحمل وتفصيل المقام انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين

موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و

اكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات او بالاستلزام حمل

المطلق على المقيد مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة وان اتحد الحكم

فاما ان يكون منفيا او مثبتا ففي الاول لا حمل وفي الثاني اما ان يختلف الحادثة

او تتحد ففي الاول لا حمل عندنا خلافا للشافعي كما مر في المثال وفي الثاني اما ان يكون

الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اما في السبب فكقوله ادوا عن كل حر وعبد من

المسلمين وادوا عن كل حر وعبد واما في الشرط فمثل قوله لا نكاح الا بشهود

ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا ففي الاول لا حمل وفي الثاني يحمل اتفاقا كقراءة

ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات وقراءة العامة فصيام ثلثة ايام لامتناع

الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد

يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به والسر في التفرقة ان الحكم الواحد يجوز

ان يكون له اسباب مختلفة ولا تزاحم في الاسباب وفائدة التقييد الدلالة على

ان المقيد اولى بالسببية فتجب الصدقة عن الكافر بالنص المطلق وعن المسلم

بالنص المقيد بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا في حادثة واحدة فانه يمتنع ان

يكون الصوم مثلا الا على صفة التتابع مجزيا او غير مجزي لان وجوب الصيام العلة

المتابعة لا لان وجوب المقيد يقتضي عدم وجوب المطلق بالمفهوم بل لان

للنص لا يحل ان وجوب الصوم المقيد يقتضي عدم جواز الصوم المطلق بالمفهوم المخالف حتى يرد

وجوب المقيد يوجب عدم اجزاء غيره بالعدم الاصلي والمطلق يوجب اجزاءه
فيكون بينهما تناف **قلنا** ان هذا انما هو لخصوصية حكم الوجوب اذ لو كان
الحكم هو الجواز لما تحقق المنافاة بما ذكرنا من البيان ويكون فائدة التقييد
بيان استحبابه كما قالوا في السبب فان قلت يجوز ان يكون الواجب امرين
مطلقا ومقيدا على التخيير قلت هذا نسخ لوجوب المقيد من حيث هو مقيد
فان التخيير يرفع حرمة ترك المقيد قال ابو حنيفة ومحمد هذا تائيد بما
استنبطوا من فروعهما من ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا وردا في حكمين
فانهما قالا فيمن قرب المرءة التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا
او ناسيا او نهارا ناسيا لا عامدا اذ لو جامعها في النهار عامدا فسد صومه
ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع انه يستانف مقولة
قال وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم الكل وان كان فائتا
الا انه لو اتم وقع البعض قبل المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام
اقرب الى الامتثال وجوابهما ان المامور به تقديم الكل لا البعض وقد فات ولو
قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء اي الشرط الذي هو اخلاء
الصوم والاعتاق عن المسيس مثبت لضرورة شرط آخر وهو التقديم على
المسيس اي القربان وبيانه ان الاخلاء عن المسيس شرط للصوم بمقتضى قوله تعالى

فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل صريحا على ان
التقديم شرط فيه وذلك يقتضى اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم
بدون الاخلاء وذلك اى شرط التقديم منصوص عليه فى الاعتاق وهو قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله
تعالى فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت ما يثبت فى ضمنه
من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان
فعلم انهما لم يجوزا حمل المطلق على المقيد فى حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهب
اليه من وجوب الاستيناف فانه لما وجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران
التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثانى فيجب عليه ما قدر عليه
وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير فى الاطعام على
اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام او الاعتاق
قبل الاطعام فحينئذ ينتقل الكفارة منه اليه وكذلك اى مثل دخول الاطلاق
والتقييد فى الحكم دخولهما فى السبب فى عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والقيد
فى السبب يجرى كل واحد منهما اى من المطلق والمقيد على سننه اى طريقه و
تكون فائدة التقييد ما مر من البيان وهو اولوية المقيد فى السببية كما قلنا
فى صدقة الفطر انه يجب ادائها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد

Maktaba Tul Ishaat.com

مطلقا ويجب ايضا عن العبد المسلم بذلك المطلق وبالنص المقيد بالاسلام ايضا لانه الضمير للشان لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما ولما كان للمتوهم ان يتوهم انه كيف يصح ان يكون لشئ واحد اسباب وقد امتنع توارد ها على المسبب لانه يمتنع ان يتحقق الملك مثلا بالبيع والهبة جميعا اشار الى دفعه بان التزاحم في الاسباب انما هو عند تحقق المسبب فاما قبل تحققه فيحتمل ان يتحقق بهذا او بذلك فقال وهو اى عدم حمل المطلق على المقيد في السبب نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الشرط حتى لو كان عدمه بالشرط كان حكما شرعيا فلا يجوز ثبوته بشئ آخر للزوم التنافي فانه لما كان ذلك الشئ غير الشرط وفرض وجوده بوجوده وقد اوجب الشرط عدمه عند عدمه لزم التنافي صريحا فاما اذا لم يكن حكما شرعيا بل عدما اصليا يجوز تعليقه بذلك الشرط وغيره فصار الحكم الواحد قبل وجوده بعد التعليق معلقا ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اى من حيث وجود الحكم فانه يمتنع ان يوجد بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما قبل وجوده اى الحكم فيجوز فيه الامران الارسال والتعليق فهو اى الحكم معلق بالشرط اى معدوم متعلق وجوده بالشرط تنصيص على المراد للتوضيح ومرسل عن الشرط اى محتمل للوجود قبله اى قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلث المعلق

بالشرط يحتمل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبله بالتنجيز والعدم الاصلي الثابت قبل التعليق كان محتملا للوجود بان يرتفع هو ويقع بدله الوجود ولم يتبدل العدم الاصلي بالتعليق كما مر فصار العدم الاصلي محتملا للوجود بطريقين الارسال والتعليق كما كان محتملا قبله واذا ثبت هذا في الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مطلق ويجوز ان يثبت بسبب مقيد على سبيل التبادل وان امتنع ثبوته بهما معا ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال البعض ان لفظ العام يختص بسببه اي الامر الداعي الى ذكره من سوال السائل او حدوث حادثة ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم في حق غير السائل وصاحب الحادثة ثابتا بنص آخر او بدلالة او بقياس وبه قال مالك والشافعي وبعض العلماء فرقوا بين السوال والحادثة فقال ان السبب ان كان هو السوال يختص به وان كان هو الحادثة لا يختص به لان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة فالظاهر حمله على ما هو مقتضاه من العموم بخلاف السوال فانه يجب مطابقة الجواب ونحن نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب اذ لم يمنع عنه مانع لكون السبب موثرا في الحكم لان التمسك باللفظ العام لا بالسبب الخاص ولا يقتضي خصوصيته اقتصاره عليه لانه قد اشتهر عن الصحابة والتابعين التمسك بالعمومات الواردة في الاسباب

والحوادث الخاصة من غير قصر عليها كاية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن صامت واية اللعان في هلال بن امية ونحوهما وما قالوا من انه لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السواء ولما طابق الجواب السوال فدفعه بانه يجوز ان يعلم دخول بعض افراده تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ومعنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد يحصل مع زيادة ووجوب المطابقة بمعنى المساواة عموما وخصوصا ممنوع **ثم اعلم** ان ورود اللفظ بعد السوال والحادثة اذا كان له تعلق بهما على اربعة اقسام لانه اما ان لا يكون مستقلا او يكون واذا كان مستقلا فاما ان يخرج مخرج الجواب قطعا اولا بل ظاهرا مع احتمال كونه ابتداء الكلام او بالعكس ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع على الابتداء والى هذا اشار بقوله وعندنا انما يختص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه اي لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة كقوله نعم فانه يقرر ما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وقد يقام في العرف كل منهما مقام الاخر وهذا مثال للقسم الاول او خرج العام مخرج الجزاء فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سببا لوجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة كقول الراوي سهى رسول الله عم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء يتعلق

به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كقوله تعالى السارق و

السارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم تبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة

فكان معناه سهى فسجد للسهو وهذا مثال للقسم الثانى فان قلت ليس ههنا

لفظ عام له سبب خاص قلت هذا مثال لما خرج مخرج الجزاء اعم من ان يكون

عاما او غيره او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء بان يقول له الداعى تعال تغد

معى فيقول المدعو والله لا اتغدى فان الظاهر نفى الغداء مطلقا ورد كلام الداعى

حمله على الغداء المدعو اليه فهو قرينة مانعة من اجراء العام على عمومه وحينئذ

لو تغدى معه بعد ذلك لا يحنث وهذا مثال للقسم الثالث فاما اذا زاد المدعو

على قدر الجواب وهو لا اتغدى بان قال والله لا اتغدى اليوم بزيادة لفظ اليوم على

قدر الجواب فهو موضع الخلاف وهذا مثال للقسم الرابع فعندنا يصير اى الذى

زاد فى الجواب مبتدئا فى الكلام لا تعلق لكلامه بالاول احترازا عن الغاء الزيادة

فانه لو كان غرضه مجرد الجواب لما زاد على قدره وحينئذ يحنث بالتغدى فى ذلك

اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه ولو عنى به الجواب صدق

ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه

تخفيف عليه والخصم يحمله على تقيده بالغداء المدعو اليه ومنها اى من الوجوه

الفاسدة ما قال بعضهم اى بعض اهل النظر ممن لا سلف له على ما فى التحقيق

بل نبه هو المنقول له من الغاية او لعل الغرض من هذه الحوالة تائيد هذا التفسير للبعض اذ و ذكر من نعت باتا انا فسرنا البعض بما قلنا لاجل ان صاحب الغاية فسره بذلك التفسير وليس الغرض

ان القران ای الجمع فی النظم بحرف الواو یوجب القران فی الحکم مثل قول بعضهم فی قوله تعالیٰ
اقیموا الصلوة واتوا الزکوة ان القران فی النظم یوجب ان لا تجب الزکوة علی الصبی لعدم
وجوب الصلوة علیه تحقیقا للمساواة فی الحکم اعلم ان هذه المسئلة اعنی عدم وجوب الزکوة
علی الصبی متفق علیها بیننا وبینهم لکن لا نتمسک بما تمسکوا به قالوا ای ذلک البعض
لان العطف یقتضی المشارکة بین المعطوف والمعطوف علیه فی الحکم سواء کان
العطف بین الجملتین التامتین او لا اما الثانی فظاهر مجمع علیه اما الاول فلما
قال واعتبروا ای قاسوا العطف بین الکلامین التامین بالجملة الناقصة اذا
عطفت علی الکاملة وبیانه ان العطف امر مشترک بین عطف جملة علی اخری
مثلها وبین عطف جملة ناقصة علی تامة وهو من حیث هو یوجب الشرکة و
التسویة ولهذا اذا کان المعطوف منویا عن الخبر فانه یشارک الاول فی
خبره وحکمه فیجب القول بالشرکة فی الحکم اذا کانا کلامین تامین وهذا ای قولهم
فاسد لان الشرکة انما وجب فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما یتم الکلام به
فاذا تم الکلام بنفسه لم تجب الشرکة لاستغنائه وحاصل الرد ان اثبات الشرکة
فی المقیس علیه للضرورة ولا ضرورة ههنا لان الاصل فی کل کلام الاستقلال وعدم
تبعیته لکلام آخر فی الحکم بخلاف الناقصة الا فیما ای فی امر یفتقر الکلام الیه
ای الی ذلک الامر ای اذا تم الکلام بنفسه لا تثبت الشرکة الا اذا تحقق الافتقار
الی امر ولهذا ای لثبوت الشرکة عند الافتقار قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق وعبدی حر ان العتق يتعلق بالشرط لانه ای قوله
عبدی حر فی حق التعليق بالشرط قاصر وان تم بنفسه لانه لم يذكر له
شرطا على حدة فيكون قاصرا بالنسبة الى التعليق بالشرط وقد عطف على المعلق
بالشرط فيثبت الشرط للافتقار حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعمرة طالق لا تتعلق الثانية بالشرط بل تنجز طلاق عمرة لانه لو قصد التعليق
لاقتصر على عمرة لان خبر الاول يصلح خبرا لها **فصل** فی الامر وهو ای الامر
من قبيل الوجه الاول ای القسم الاول وهو الخاص من القسم الاول وهو
الذی كان باعتبار الصيغة واللغة مما ذكرنا من الاقسام كلمة من فی المواضع
الثلاثة للتبعيض وفی الرابع للبيان **واعلم** ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
بالطريق المذكور وعلى هذا قيل فی تعريفه الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلاء واما ما قيل الامر قول القائل بطريق الاستعلاء افعل فيحتمل المعنيين
لان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر وعلى الاول يكون افعل بدلا من القول
والمراد من الامر ههنا صيغة الامر كما قال فان صيغة الامر لفظ خاص ای
مخصوص بمعناه من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص ای مخصوص بلفظه
وهو طلب الفعل واللفظ الدال على المعنى المعين المعلوم لا يكون الا خاصا

Maktaba Tul Ishaat.com

ثبت ان صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح وبما ذكرنا علم ان هذا الاستدلال صحيح لان المدعى كون صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح ولفظ الخاص المذكور في الدليل محمول على المعنى اللغوي المعلوم لكل احد واما الباعث على ذكر لفظ الخاص في الموضعين فللتنبيه على ان الاختصاص بين لفظ الامر ومعناه من الجانبين وليس لهذا اللفظ معنى من غير الوجوب حتى لو كان له معنى آخر لم يكن مختصا بالمعنى فان المشترك غير مختص بواحد من معنييه ويكون غرضه من هذا الرد على من ذهب الى اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وغيرها وكذا لا يوجد هذا المعنى في غير هذا اللفظ كما يوجد معنى احد المترادفين في ضمن الآخر ويكون فيه ردا على من زعم انه يوجد الوجوب في الفعل اي يثبت الوجوب بافعال النبي عم فلا يكون الوجوب الذي هو معنى الامر مخصوصا بالامر عنده وموجبه اي موجب الامر عند الجمهور الالزام وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اشتراكا لفظيا وهو المنقول عن الاشعري وقيل مشترك بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي بان يجعل حقيقة في الاذن وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل بين الاولين لفظا كما هو المنقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب قال جماعة من العلماء منهم القاضي الباقلاني والغزالي ونقل عن الاشعري انه لا حكم بدون القرينة الا التوقف قالوا لا ندري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب

فقط او فيهما معا وقال عامة المعتزلة انه للندب حقيقة مجاز فيما عداه
وقيل حقيقة فی الاباحة **واعلم** ان صيغة الامر تستعمل فی ستة عشر معنى
الايجاب والندب والتاديب كقوله عم كل مما يليك والارشاد كقوله تع فاستشهدوا
والاباحة والتهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها
بسلام امنين والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية والدعاء والتمني نحو
الا يا ايها الليل الطويل انجلی والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو القوا ما
انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار
لفعله ايضا والتاديب تهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب لثواب
الاخرة والارشاد يتعلق بمصالح الدنيا الا بدليل اما استثناء من الاختلاف المعلوم
ضمنا او عن الالزام والدليل يحتمل ان يكون دليل الوجوب ودليل عدمه والامر
ای الامر المطلق بعد الحظر وقبله سواء فمن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر
فعامتهم على انه الموجب بعده ومن قال ان موجبه التوقف او الندب او
الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده وذهب طائفة من اصحاب الشافعية الى ان
موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ولا موجب له ای للامر المطلق عن
قرينة الخصوص فی التكرار وهو عبارة عن وقوع الفعل مرة بعد اخرى وذلك

Maktaba Tul Ishaat.com

بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة ولا يحتمله اي التكرار وهذا هو
المذهب الصحيح عندنا وذهب بعض اصحابنا الى ان المعلق بالشرط والمقيد
بالوصف يتكرر بتكراره وهو قول بعض الشافعية وقال المرغيناني واختاره
ابو اسحاق الاسفرائني وغيرهما انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر وقال
بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها **واعلم** ان الاحتمال المنفي هو الاحتمال الذي هو بمنزلة احتمال
المشترك لمعنييه وهذا عندنا وهو ثابت عند بعض اصحاب الشافعي واما الاحتمال
الذي هو بمنزلة احتمال المجاز فثابت عندنا ايضا والحاصل ان لفظ المشترك
كما انه من حيث هو محتمل كذلك لفظ الامر في التكرار عندهم وكما ان الكلمة
من حيث هي غير محتملة للحمل على المعنى المجازي كذلك لفظ الامر في التكرار عندنا وان
صح حملها عليه بحسب القرينة الخارجية والقرينة في المشترك انما هو للتعيين وفي
المجاز للقصر عن الحقيقة لان لفظ الامر صيغة اختصرت تلك الصيغة لاجل معناها
من طلب الفعل متعلق بقوله اختصرت اي الامر مختصر من اطلب منك الفعل ويحتمل
ان يكون بيانا للمعنى ولما كان هذا القدر من البيان قد ذكره القائلون بان الامر
للتكرار بانضمام مقدمة وهي انه يدل على مصدر معرف كما علمت من انه مختصر

من اطلب منك الفعل فوجب القول بعمومه في الافراد والتكرار في الازمان و
العموم وان لم يستلزم التكرار كما في قوله طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار الا ان اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار لانها تقع في
اوقات مختلفة فلذا اقتصر في التحرير المبحث على التكرار فكان لمتوهم ان يتوهم
انه يوجب التكرار دفعه بقوله لكن لفظ الفعل المفهوم من صيغة الامر فرد والفرد
يقع على الواحد الحقيقي والاعتباري فلا يحتمل العدد اذ هو كثرة محضة والكثير من
حيث انه كثير ليس بواحد ولا نسلم كون الامر مختصرا من قوله اطلب منك
الفعل بان يكون الفعل معرفا بلام الاستغراق ولهذا اي لاجل ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
ان نوى واحدة او اثنتين او لم ينو شيئا ولا تعمل نية اثنتين فيه اي في هذا اللفظ
لانه اي نية الثنتين وتذكير الضمير باعتبار المذكور عدد محض والنية انما
تعمل في محتملات اللفظ واللفظ لا يحتمل العدد المحض كما علمت وهذا اذا كانت
المراة حرة لان ثنتين ليس بعدد حقيقة ولا اعتبارا في طلاقها الا ان تكون
المراة المطلقة امة لان ذلك العدد من جنس طلاقها اي الامة فصار العدد من
طريق الجنس واحدا لان المجموع من حيث هو مجموع واحد اعتباري يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات لان المصدر لا يدل على

العدد من حيث هو عدد ولهذا قلنا انه لو نوى الثلث في طلاق الحرة يقع ثلثا
لان الثلث كل جنس طلاقها فهذا دفع لما يكاد يتوهم انكم قلتم بان الامر يدل على
التكرار والعدد في هذا المثال ثم اعلم ان الامر المطلق عن الوقت اي الذي لم يتعلق
اتيان الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر
والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق دون النذر المقيد لا يوجب
الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة
فهؤلاء يقولون بجواز اتيانه على الفور ويجوز تاخيره الى ان يغلب على ظنه بامارة
انه لو اخره لفات المامور به وذهب الكرخي وبعض الشافعية الى انه للفور حتى
يجب اتيان الفعل في اول اوقات الامكان وحجتنا مفهومة مما سبق وهو ان
الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير تقييده بشيء من زمان قريب او بعيد
كما لا يدل الا على زمان قريب او بعيد والامر المقيد بالوقت اي الذي يتعلق
اداء الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته انواع ثلثة لانه اما ان
يعرف توسعه او يعرف مساواته او لا يعرف واحد منهما واما تضييق الوقت من
الواجب فغير واقع لانه تكليف بما لا يطاق نوع جعل الوقت الذي قيد به ظرفا
للمؤدي اي زمانا يحيط به ويفضل عنه والمؤدي هو الفعل الحاصل من الاداء
اي الايجاد بعد العدم كالهيئة الحاصلة للمصلي من الاركان المخصوصة ونحوها

عبارة عن لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا
للمؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس المؤدي
ولا يستفاد الشرطية من الظرفية اذ لا يلزم من كون الشيء ظرفا للشيء ان يكون
شرطا لغيره فلا يلزم ان يكون قوله وشرطا للاداء لغوا بعد ذكر انه ظرف للمؤدي
على ان الوعاء مثلا ظرف لما فيه وليس بشرط له وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي
اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من
الله تعالى على العباد ليربط الاحكام مع الاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والقدماء
على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات باختلاف نعم الله تعالى وهو اي النوع المذكور
وقت الصلوة الا ترى انه اي وقت الصلوة يفضل عن الاداء اي اداء الصلوة
واكتفى فيه على القدر المفروض فيفضل الوقت عن الاداء فكان وقت الصلوة ظرفا
للمؤدي كما علمت من معنى الظرف لا معيارا لانه عبارة عن زمان يكون المامور
واقعا فيه ومقدرا به حتى يزداد بطول الوقت وينقص بقصره كالكيل في المكيلات
والاداء يفوت بفواته اي الوقت فكان الوقت شرطا للاداء لان عدم اختلاف
المؤدي صورة ومعنى في الوقت وبعده مع اختلاف صفة الاداء والقضاء يدل
على ان التفاوت باعتبار الوقت فكان شرطا للاداء والاداء اي المؤدي يختلف باختلاف

صفة الوقت فان الاداء فی الوقت الصحیح کامل وفی الناقص ناقص وهذا
علامة السببیة کالملک یتغیر بتغیر سببه وهو البیع حتی یسری صحة
البیع وفساده فیه والاصل فی اختلاف الحکم ان یکون باختلاف السبب وان
جاز ان یکون باختلاف الظرف والشرط فان قیل الکلام فی کون الوقت سببا
للوجوب والذی اثبته هو انه سبب للمؤدی اجیب عنه بان تغیر المؤدی
بتغیر الوقت علامة لکونه سببا لوجوبه ویفسد التعجیل ای تعجیل الاداء
قبله ای قبل الوقت فکان الوقت سببا وهذا علامة اخری لکونه سببا
وقد یقال ان احتمال الشرطیة قائم الا ان الدلیل السابق یرجح جانب السببیة
کالمشترک یصلح دلیلا علی احد مدلولیه بمعونة القرینة ولما کان بین ظرفیة
کل الوقت وسببیته منافاة لان مقتضی الظرفیة الاحاطة ومقتضی السببیة
التقدم اشار الی دفعه بقوله والاصل فی هذا النوع ای فی وقت الصلوة انه
الضمیر للشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدی وسببا للوجوب لم یستقم ان یکون کل
الوقت سببا لان ذلک ای کون کل الوقت سببا یوجب فوات الظرفیة او السببیة
فانه اما ان یراعی معنی السببیة فیلزم تاخیر الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب
قبل تمامه فلا یتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا یصح الاداء قبله وهو
باطل لابطاله معنی الظرفیة واما ان یراعی معنی الظرفیة وادیت الصلوة فی الوقت

فيلزم تقديمه اى الاداء على السبب لا يقال السببية بالنسبة الى الوجوب
والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا
نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب تحقق
المنافاة قطعا فوجب ان يجعل بعضه اى بعض الوقت سببا وهو اى
ذلك البعض الجزء الذى اتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول
كان اى الجزء الاول هو السبب لعدم مزاحمة الغير والا اى وان لم يتصل
به الفعل ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه اى يلى الجزء الاول ثم ان اتصل
به الاداء يتقرر السببية عليه والا انتقل الى ما يليه وهلم جرا الى اخر الوقت
لانه دليل القول وهو الجزء الذى الخ لما وجب نقل السببية عن الجملة اى جملة
الوقت اى كله

وليس بعد الجملة جزء مقدر اى معلوم القدر كالربع والخمس فوجب

الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى اذ هو متيقن والزائد

منه مشكوك والجزء المتصل اولى من غيره اذ الاصل اتصال المسبب

بالسبب ولم يجز تقريره اى معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء

اى على جميع الاجزاء المتقدمة على الاداء حتى لا يلزم انتقال السببية من

جزء الى اخرى والاقتصار على البعض الذى اتصل به مسببه لان ذلك

تقريره السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء يؤدى الى التخطى اى

التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل الى الكثير بلا دليل واعلم ان الظرف

هو مطلق الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عن وقته و
هذا وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير لكن بالدليل لزوال الضرورة
الصارفة عن العمل بالاصل كما سياتي والا فالبعض الادنى وليس مطلق
الوقت سببا لتحقق المطلق في ضمن الكل ولا يتحقق الاداء بعد الكل
فلا يكون المطلق سببا وليس الجزء الاول متعينا للسببية والا لما
وجبت الصلوة على من صار اهلا لها في اخر الوقت ولا الجزء الاخير
والا لما صح الاداء في اول الوقت ثم كذلك اي كانتقال السببية من
الجزء الاول الى الثاني ينتقل السببية من الثاني الى الثالث وكذلك
الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع

فيه الاداء المفروض عند زفر وإلى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
لان كل جزء صالح للسببية وانما يأثم بالتاخير الى آخر الجزء لانه
يفوت شرط الاداء وهو الوقت تعين السببية فيه اى في آخر الوقت
لما اى الجزء الذى يلى اى تصل بذلك الجزء الشروع في الاداء وهو الجزء
الاخير اذ لم يبق بعده ما يحتمل اى جزء يحتمل انتقال السببية اليه اى
الى ذلك الجزء فيعتبر حاله اى حال الشخص في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان كان
مسلما بالغا عاقلا طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت
الصلوة عليه وان فات واحد من هذه الاوصاف فيه لم تجب

عليه وكذا ان كان مقيما فيه وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان

مسافرا فيه وجبت صلوة السفر عليه ويعتبر صفة ذلك الجزء

في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا اي غير موصوف بالكراهة

كما اي كالجزء الذي في وقت الفجر وجب الفرض بذلك الجزء كاملا

فاذا اعترض الفساد اي في الوقت بطلوع الشمس في الفجر بطل الفرض

عندنا خلافا للشافعي لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وان كان

ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا بان كان منسوبا الى الشيطان كما

اي كالجزء الذي في وقت صلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار

Maktaba Tul Ishaat.com

الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى اخره كما سيجيئ وجب ناقصا
جواب ان فيتادى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى اى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هي اذا ابتدأ العصر
يعني الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة تدخل فيه وقت الغروب الذي نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن وقت
الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتادى كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا

بجد تربه في جميع الاوقات لاسيما في اوقات الصلوة فجعل
الشرع ما يتصل به اي بالوقت من الفساد بيان لما بالبناء اي بسبب
بنائه على العزيمة بان ياتي بالعبادة في كل الوقت ويستوعبه بها
عفوا لان الاحتراز عنه اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه
العزيمة متعذر محال والتكليف به ساقط واما اذا خلي الوقت عن

الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية
الى الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية في هذا الوقت
مع تنافي لوازمهما الانتقال السببية عن الكل الى الجزء اي اذا زالت الضرورة
الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل
الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه
الذي هو كل الوقت فلا يتادى ذلك الواجب بصفة النقصان بان
يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء
والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصح قضاءه في تلك
الاوقات فان قلت السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه
فيسري النقصان منه الى الواجب به فينبغي ان يجوز القضاء في الوقت
الناقص ايضا قلت لما صار الواجب دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت تخليته وبقيت سببيته

فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من
صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ويظهر من ذلك ان ما ذكر
في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد اداء العصر الى اداء
المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد اداء العصر قبل تغير
الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل ان يصلي العصر
صرح به الزيلعي ويمكن ان يقال معنى قوله يصح قضاء الفوائت بعد
اداء العصر انه يصح بعد صلوة العصر وقت قريب من اداء المغرب وهو
وقت تغير الشمس او بعد صلوة العصر الى اداء المغرب ويكون وقت
تغير الشمس مستثنى بقرينة ما ذكر فيه سابقا من انه لا تصح الصلوة
في الاوقات الثلثة وقد ذكر في بعض شروح مختصر الوقاية عند قوله
الا عصر يومه هذا استثناء من عدم جواز الصلوة وقت الغروب
فان عصر اليوم في وقت الغروب يجوز من غير كراهة في ادائها

وانما الكراهة في تاخيرها وهذا كالقضاء فانه لا يكره فعله بعد ما خرج الوقت وانما يكره تفويته وذكر في بعض اخر منها فانها اي عصر يومه جائز بلا كراهية كما قال اصحابنا في الايضاح وذكر في التحفة ان الاداء مكروه والمفهوم من كتب الاصول ما يوافق لما ذكر في التحفة وذكر في الهداية هذه العبارة الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل يوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد اداها كما وجب بخلاف غيرها من الصلوة لانها وجبت كاملة فلا يتأدى ناقصا وهذا ايضا موافق لما في كتب الاصول واما ما ذكره من قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس لما روي انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلي في

هذين الوقتين لفوائت فالمراد هو قضاؤها بعد اداء الفجر
قبل الطلوع وبعد العصر من يومه قبل الغروب بقرينة ما سبق
والحاصل ان المفهوم من كتب الاصول حكمان احدهما عدم صحة قضاء
الفوائت وقت الغروب وثانيهما صحة عصر يومه فيه مع كراهية
وقد ذكر في بعض كتب الفروع ما يخالف البعض من الحكمين المذكورين
والنوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما اي نوع جعل الوقت
معيارا له اي مقدرا للواجب بان يكون مساويا له وسببا لوجوبه
ولما كان الوقت شرطا للاداء في كل موقت اكتفى به عن ذكره وهو اي
الوقت المعيار وقت الصوم الا ترى انه اي الصوم قد ربط اي بالوقت
حتى يزداد الصوم بزيادة الوقت وينقص بنقصانه فكان معيارا له

Maktaba Tul Ishaat.com

لا ظرفا واضيف الصوم اليه اي الى الوقت فكان سببا له واعلم
ان اول الجزء من اجزاء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو وقت
طلوع الفجر لعدم سببية كل اليوم لانه يستحيل اداء الصوم في ذلك اليوم
لوجوب تاخير المسبب عن السبب واذا عرفت هذا فاعلم ان ما قال ارباب
الاصول من ان الوقت في الصوم معيار له وسبب الوجوب به فيه تسامح
صرح به ابن الهمام في فتح القدير ولكن وجه آخر وهو ان الوجوب وان
اعتبر في اول الجزء لكنه لا بد ان يكون باقيا الى وقت الفراغ من اداء
المؤدي حتى لو شرع في الاداء وافسده قبل اتمام المؤدي كان الوجوب
باقيا في ذمته وانما يخرج عن العهدة بعد الاتيان بالمؤدي بتمامه
فيكون تمام وقت الاداء وقت الوجوب باعتبار حدوثه وبقائه
فيه بمعنى انه لم يفرغ ذمته الا بعد الاتمام وبهذا الاعتبار يجوز

ان يجعل كله سببا فان قلت ان اعتبر وجود السبب في كل الوقت على
الوجه المذكور يلزم منه ان يكون وقوع المؤدى متأخرا عنه لما ذكرنا
فالاشكال باق بحاله وان لم يعتبر وجوده فيه فلا مخلص الا بالقول
بالتسامح وانقطاع الاعتبار المذكور قلت تاخير المؤدى عن السبب
انما هو في السبب الحقيقي وهو الجزء الاول لا في السبب الاعتباري
الذي هو بمنزلة السبب الحقيقي فان قلت فهذا ايضا يفيد ان الذي
ذكروه تسامح قلت نعم ولكن فرق بين التسامح الذي ذكر سابقا
وبين هذا فان السابق باعتبار اعطاء الكل حكم الجزء وهذا باعتبار
وجود المسبب في الكل كوجوده في الجزء وبينهما فرق فان قلت الجزء
الاول اذا اتصل به الاداء لم يكن متقدما على المؤدى فيه فيلزم ان لا
يكون السبب مقدما على المسبب قلت اتصال الجزء من اجزاء المؤدى
بالجزء الذي هو سبب يوجب تاخير باقي الاجزاء المؤدى عنه وكذا
تاخير ادائه منه وبه يحصل المقصود

Maktaba Tul Ishaat.com

وهو تقدم السبب على المسبب مع ان مثل هذه لقلته وندرته يمكن
ان يجعل مستثنى عن الحكم بجعله بمنزلة العدم ومن حكمه اى حكم هذا
النوع ان لا يبقى غيره اى غير الموقت مشروعا فيه اى في الوقت لانه
معيار له لا يزيد عليه فلا يسع غيره فيه فتعين الوقت له وتعين
انتفاء غيره فيصاب الواجب اى يتادى الواجب بمطلق الاسم اى
من غير تعرض لجهة الفرضية ويصاب مع الخطاء في الوصف اى في
وصف الواجب بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
خلافا للشافعي فان عنده لا يتادى الا بنية الفرض لان الوصف كالاصل
عبادة فلا بد من النية لتحصيله ولنا

١٢٧

انه لما كان متعيناً في هذا الوقت لم يكن الوقت محتملاً لغيره
فيتادى بمطلق الاسم وهذا كنداء زيد مثلاً في المكان الخالي عن
غيره بيا انسان فانه كندائه بيا زيد فنية الوصف لتعينه وانتفاء
غير حاصلة الا في المسافر اي حكم الاصابة مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر ينوي اي حال كونه ناوياً واجباً آخر
في رمضان عند ابي حنيفة فانه يقع عن ذلك الواجب عنده لانه
لما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه

اولى فان قضاء ما فات ولى المسافر لانه اذا مات قبل ادراك عدة
ايام اخر لقى الله وعليه صوم القضاء ان لم يقضها وان قضاها فلا
مؤاخذة بصيام رمضان فى حق المسافر وايضا رخصة الفطر جعلت
الرمضان فى حق المسافر كالشعبان فلا يتعين صوم رمضان فى
حقه ولو نوى اى المسافر النفل فى رمضان ففيه روايتان احدهما
وقوع النفل عن رمضان والاخرى عن النفل والروايتان مبنيتان على
الدليلين المذكورين اما وقوع النفل عن رمضان فبالدليل الاول لان
وقوع الواجبات الاخر لمصالح دينيه يوجب ان يقع النفل عن صوم
رمضان لان المصلحة فى ادائه لا فى النفل لان ثواب فرض الوقت كثير
مع فراغ الذمة فيلزم ان يقع النفل عن رمضان بالغاء نية الوصف و
بقاء مطلق النيه ثم صرفه الى رمضان واما عدم صرفه الى رمضان
فبالدليل الثانى لان الوقت لما كان بالنسبة اليه كشعبان فكما
لا يلغو وصف النفل فى الشعبان لا يلغو فى رمضان والاولى رواية
عن ابن سماعة والاخرى رواية عن الحسن وعند ابى يوسف ومحمد
اذا نوى المسافر عن واجب آخر يقع عن رمضان لتعينه وقد علمت

وجه قول ابي حنيفة واما المريض فالصحيح عندنا انه اي المريض
يقع صومه عن الفرض اي فرض الوقت بكل حال اي في حال نية واجب
اخر او نفل وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واتباعهما وقال
ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة
فيصير صائما عما نوى في واجب اخر وفي النفل يصير صائما عن
رمضان في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عنه يقع عن النفل
فقوله فالصحيح احتراز عن هذا لان رخصته اي رخصة المريض
متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
لانه ظهر انه غير عاجز عن الصوم فيلحق اي المريض اذا صام بالصحيح
المقيم فكما يقع صوم الصحيح عن فرض الوقت فكذا صوم المريض
عنه واما المسافر هذا شروع في وجه الفرق بين المريض والمسافر
فيستوجب اي يستحق الرخصة في الافطار بسبب عجز مقدر لا
لا محقق كما كان في المريض لقيام سببه اي سبب العجز وهو متعلق

بقوله مقدر اي قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى

المشقة غالبا والغالب في حكم المتحقق شرعا فادير الحكم معه فلا يظهر

بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص

المطلق فيتعدي اي الترخص ثم اي حين لم يبطل ولاية ترخصه

بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اي بطريق الدلالة الى الحاجة

الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا ويدل على

جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا

فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر

به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قلت

الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة

العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا اختلاف

على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي يعدم

الفرق بين المسافر والمريض سهو او مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض ومن هذا الجنس اي من جنس ما
صار متعينا له الوقت كشهر رمضان الصوم اي وقت لصوم المنذور
في وقت بعينه لكن سبب الوجوب ههنا هو النذر دون الوقت ولذا
افرده بالذكر مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الجمعة او يوم
الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم
يوما او شهرا الا انه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه
الاصل في غير رمضان واجبا لم يبق صوم الوقت نفلا الجملة الشرطية
دليل على ما قبله لانه اي صوم الوقت واحد

١٣١

Maktaba Tul Ishaat.com

لكونه ثابتا بخطاب واحد وانه كان في نفسه امساكات لا يقبل
وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية وقد انتفت النفلية بالنذر
فصار صوم الوقت واحدا اى متعينا من هذا الوجه وهو انتفاء
احتمال النفلية وان كان محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب
الى ما نذر بمطلق الاسم اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع
الخطاء في الوصف بان نوى النفل وتوقف مطلق الامساك الى

الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اى صوم الوقت
المنذور لكنه اى الناذر اذا صام اى صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعين اى تعين الناذر الوقت للصوم حصل بولاية
الناذر وولايته اى الناذر لا تعدوه اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا
يبقى النفل الذي شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا فيقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانها حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر في
حقه وتصرف الناذر

١٣٣

باذن الشارع مقتصر على تصرف فيما هو حقه دون غيره والنوع
الثالث من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه و
تضيقه وهو الحج وبيانه من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت
فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فيها الا
اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب
بالنسبة الى سني العمر فان وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به
في العام القابل كان اداء بالاتفاق الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول لكن حكمه هذا للاحتياط لا لانقطاع التوسع

١٣٥

كما سيأتي وهو لما لم يسع الا حجا واحدا شبه المعيار لو عند محمد رح
يجوز تاخيره بشرط عدم الفوات في العمر فصار كوقت الصلوة وان
مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم وتوضيحه ان
حكم بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق
بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فظهر ان وقته يشبه
الظرف والمعيار جميعا عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد والى ما ذكرنا اشار المص
فقال فانه اي الحج فرض العمر فيكون العمر وقته وهو وقت فاضل عن
اداء الواجب لكن ليس جميع ازمنة الحيوة وقتا له بل بعض اوقاته
المخصوصة كما قال ووقته اي وقت الحج اي وقت ادائه اشهر الحج وكانه قال
هو فرض العمر ولكن لا يجوز اداؤه الا في وقت معين منه وهي الاشهر
وهذا الوقت

Maktaba Tul Ishaat.com

وانكان لا يكون في السنة الامرة واحدة لكن لا تتعين سنة من سني العمر
بكونها وقتا له بل تتعين اشهر العام الاول على تقدير عدم بقائه في العام
الثاني ولا تتعين حال بقائه ولو تعين بقاؤه لكان ظرفا ولو تعين عدم
بقائه لكان معيارا واذا لم يتعين واحد منهما اشكل توسعه وتضيقه
والى هذا اشار بقوله ولا يدري حيوته مدة يفضل بعضها عن الواجب
حال كون ذلك البعض من المدة ظرفا لحجة اخرى فلا يتعين كون وقته
وهو العمر ظرفا او معيارا فيكون مشكلا في التوسع والتضيق وانما قال
يفضل بعضها لحجة اخرى ولم يقل بعضها عن الواجب لان فضل السنة التي
ياتي الحج فيها على وقت اداء الحج اعني اشهر المعلومة معلوم قطعا وانما
الاشكال باعتبار بقائه وعدم بقائه في السنة الاخرى فلو قال يفضل
عنه لم يظهر ما قصده من بيان الاشكال بهذا الوجه ولا يخفى ان

١٣٧

اشكال كلام المتن كوقت الحج ومن حكمه اى حكم هذا النوع ان عند
محمد رح يسع التاخير لان الاظهر في الاعتبار عنده جهة الظرفية لكن بشرط
ان لا يفوته اى الحج في عمره وعند ابي يوسف رح يتعين عليه الاداء في
اشهر الحج من العام الاول لان الاظهر عنده في الاعتبار جهة المعيارية
وان كان يشبه الظرف عنده ايضا ولهذا قيد التعين بقوله احتياطا
احترازا عن الفوات لا لانه ليس عنده اشهر الحج من السنين الباقية
من العمر وقتا للحج وظهر ذالك اي اثر ذلك الخلاف في حق المأثم لا
غير وذلك لانه لو اخر الاداء الى العام الثاني يأثم عند ابي يوسف رح
لكن يرتفع الاثم اذا اداه وعند محمد رح لا يأثم اصلا اذا اداه حتى يبقى
النفل مشروعا فانه لو حج من النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن النفل
لان هذا الوقت قابل للنفل خلافا للشافعي رح

لانه يظهر منه انه سفيه فتلغو نيته ولا يخفى ان اعتبار نيته في حق الفرض يوجب اعتبارها في حق النفل وعدمه عدمه ولما توهم من هذا عدم جوازه بمطلق النية دفعه بقوله وجوازه اى الحج عند الاطلاق اى عدم تقييده بالفرض بدلالة التعين عن المؤدي على صيغة اسم الفاعل اذ الظاهر انه اى المؤدي لا يقصد الحج النفل والحال ان عليه اداء حجة الاسلام فتحقق التعين بدلالة الحال ولا مانع عنها كما كان في النفل

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاول ينقسم الى اداء محض واداء شبيه بالقضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر والقضاء ينقسم ايضا الى قضاء محض والى

القضاء الذي يشبه الاداء والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والى
قضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى الكامل والقاصر فصار
الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في حقوق الله تعالى وفي
حقوق العباد فكانت اربعة عشر وفي المتن يشير الى كل منها اداء وهو
تسليم عين الواجب بسببه متعلق بالوجوب والباء للسببية الى
مستحقه يتعلق بالتسليم وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل متعلق
بالاسقاط اي اسقاط الواجب بتسليم مثل كائن من عنده اي المكلف

١٣٩

Maktaba Tul Ishaat.com

وهواء والحال ان المثل حق الى المكلف واحترز بقوله بمثله عن صرف
الظهر الى العصر مثلا لانتفاء المماثلة وبقوله من عنده عن الجمعة و
تكبيرات التشريق اذ لم يشرع اقامة خطبة الجمعة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت وبقوله وهو حقه عن صرف ظهر
الوقت الى ظهر الامس فان قلت فح يكون الاداء قضاء لانه ايضا تسليم
مثل وصف ثبت في الذمة لا عينه قلت قد جعل ما يحصل به فراغ
الذمة عين اداء الواجب حكما لانه لا يتصور التسليم الا بهذا الوجه
ثم ان ما ذكر من تعريف الاداء

انما هو تعريف للقسم اذ هو شامل للنفل ايضا ولهذا قيل في تعريف الاداء
تسليم عين الثابت بالامر وقيل في تعريف القضاء تسليم مثل الواجب
به والمراد بالثابت ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به اذ الوجوب
انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في
الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته
بالامر كفعل الصلوة في وقتها والتحقيق ان هذا قسم للمامور به فان
جعل لفظ الامر اسما للطلب الجازم كما هو راى البعض اختص الاداء
بالواجب وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا او مساويا كما هو
راى بعض اخر دخل فيه المندوب والمباح والواجب فيكون الاتيان

Maktaba Tul Ishaat.com

بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو المراد بالمندوب
فيفسر الاداء اداء بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يتعرض للمباح
لانه لا يطلق الاداء عليه عرفا كالاصطياد واختلف المشايخ في ان
القضاء ايجب بنص مقصود اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في
الاداء قصد به ايجاب القضاء ام يجب بالسبب الذي يوجب الاداء
والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الامر لا ما ثبت به
وجوبه كالوقت لان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ
لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وهذا الاختلاف انما هو في

مثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب
جديد فقال عامتهم اي عامة المشائخ كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمص بانه اي القضاء يجب بذلك السبب الذي
يوجب به الاداء لان بقاء اصل الواجب اسم لان وخبره قوله امر معقول
وقوله للقدرة على مثل من عنده قربة علة لبقاء اصل الواجب وقوله
قربة تميز عن المثل ومعناه ان الفعل وجب بسببه فلا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب
عليه وسقوط فضل الوقت منتهيا لا الى مثل حيث لم يجب شيء من
جنسه ولا الى ضمان حيث لم يجب شيء من خلاف جنسه للعجز عنه
يعني عدم القدرة على ادراك شرف الوقت لا يوجب ان لا يبقى اصل

الوجوب لا أصل الوجوب مقدور وإدراك شرف الوقت غير
مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور أمر معقول
فيطالب بالخروج عن العهدة بأن يصرف إليه ما هو مشروع له في وقت
آخر بماثله في الهيئات والأذكار حسا وعقلا وفي إزالة الإثم شرعا وإن
لم يماثله في إحراز الفضيلة وفيه إشارة إلى دفع ما يقال إن الفائت
يقابل بالمثل أو الضمان ولم يقابل الشيء بشرف الوقت وذلك لأنه لم
يشرع للعبد ما يماثل بشرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت
في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وثبت
تحقق الإثم في العمد بالنص والإجماع فإن قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها والوقت من
الأوصاف لأن الأمر بالواجب مقيد بالوقت

١٤٤

قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك انما المقصود
تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذا لا يختلف باختلاف الاوقات في
المنصوص عليه وقضاء الصوم والصلوة يتعلق بقوله امر معقول وحاصل
هذا الدليل ان عامة المشائخ تمسكوا بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب
القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها
فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى
فوجب الحاق غير المنصوص به ويرد عليه بانه لما وجب القضاء فيهما

Maktaba Tul Ishaat.com

بالنص لم يستقم قولكم بان القضاء يجب بنص موجب للاداء ودفع
انه قد عرف بذلك النص ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت وهذا
النص يطلب به تفريغ الذمة عن الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء
لا اداء والاولى ان يقرر ان الضمان بالشيء يجب بما يجب به ذلك الشيء
فان النص المذكور مظهر لوجوب القضاء بالنص الاول لا مثبت وقال
البعض ان القضاء يجب بامر مبتدء وثمرة الخلاف يظهر في التعدية
فيتعدى الى وجوب القضاء او بقاء اصل الوجوب للقدرة على المثل الى
المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند

غيرهم لا يجب لعدم ورود نص مقص فيهما والجامع بينهما كون كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببها من الصلوة والصوم والاعتكاف
بيان للمنذورات المذكورة وذكر ابو اليسر وهو ممن يقول بوجوب
القضاء بنص جديد انه اذا نذر ان يصوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف
بالنذر فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين لكن عند الفريق
الاول بسبب مقص غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر
واراد بالفريق الاول الثاني ومن الآخر الاول على ما ذكرنا ثم ان التفويت
انما يوجب القضاء عندهم لانه اذا فوت فكانه التزم المنذور ثانيا
والتزم القضاء قصدا فعلى هذا اذا فات بلا تفويت بان مرض
او جن في الوقت المنذور فيه يجب ان لا يقضى فثمرة الخلاف على هذا
هو هذا ويفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات كالتفويت عندهم

وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام شهر رمضان
ولم يعتكف هذا اشارة

١٤٧

الى دفع ما يقال انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء في هذه الصورة لانه لا اثر للسبب الموجب اعني النذر في
ايجاب صوم لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر ولا يمكن
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم فوجب ان يبطل كما روي
عن ابي يوسف ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصود علم انه وجب بنص
آخر فاشار الى دفعه بقوله انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف
بصوم مقصود لا لانه الضمير للشان لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك
السبب الاول وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
بعارض شرف الوقت ويحصل المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

١٤٩

عاد شرطه اى شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلى بان يجب مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف ولهذا وجب القضاء بصوم مقص لان القضاء وجب بسبب آخر يوجب قضاء الصوم الذى لم يجب بالنص الاول وفى قوله لما انفصل الاعتكاف اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فات الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الوقت حكما كما نص عليه شمس الائمة ثم ان شرف الوقت والاتصال بصوم الشهر يحتمل ان يكون كل واحد منهما علة لامتناع ايجاب الصوم المقص فى هذا الاعتكاف وقد زال الاول وبقى الثانى لبقاء خلفه فجوز الاعتكاف بذلك الصوم المقضية لبقاء احد العلتين ثم الاداء المحض اى الاداء الخالص الكامل ما يؤدى الانسان

Maktaba Tul Ishaat.com

متلبسا بوصف بان يؤدي على ما اى على الوجه الذي شرع مثل اداء
الصلوة كلها بجماعة اعلم ان الصلوة المشروعة بالجماعة اما ان يؤدي
كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل لان هذه صلوة توفر عليها حقها
من الواجبات والسنن او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر واليه
اشار بقوله فاما فعل المنفرد اى اداؤه فاداء فيه قصور لفوات الجماعة
او يؤدي بالانفراد بعضها فان كان بعضها الاول فاداء قاصر او الا
فاداء شبيه بالقضاء وفي المتن اشار اليهما الا ترى ان الجهر اى وجوبه

ساقط عن المنفرد والجهر فيما يجهر صفة كما لحيث يلزم بتركه سجدة
السهو وفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ الامام اداء خبر لقوله فعل اللاحق
يشبه بالقضاء فانه اداء باعتبار بقاء الوقت وقضاء باعتبار فوات
ما التزمه من الاداء مع الامام كما يشير اليه في المتن فلما كان فعله اداء
باعتبار اصل الفعل وقضاء باعتبار وصفه جعل فعله اداء شبيها بالقضاء
دون العكس فباعتبار الاداء قلنا اذا حاذت المرأة الرجل لاحقين
في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في حكم خلف
الامام حتى لا يلزمه القراءة وباعتبار انه اي اللاحق التزم الاداء مع الامام
حين تحرم معه اي مع الامام وفاته ذلك اي فات اللاحق الاداء حقيقة
وان كان هو خلف الامام حكما فهذا بيان لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء ولم يتعرض لوجه كونه اداء لظهوره وبهذا اي لاجل ان فعل
اللاحق شبيه بالقضاء لا يتغير فرضه اي فرض اللاحق المسافر بنية
الاقامة في موضع الاقامة مع ان الوقت باق في هذه الحالة اي في حالة
اداء ما فاته بعد فراغ الامام بخلاف ما اذا وجد المغير قبل فراغ الامام

فانه تصير فرضه اربعا لان شبه القضاء انما يثبت بعد فراغ الامام
ولم يوجد كما لو صار الفرض قضاء محضا بالفوات بسبب فوات
الوقت ثم وجد المغير فانه لا شك ان وجود المغير حالة القضاء المحض
لا يؤثر فيه حتى ان المسافر يقضي الصلوة التي فاتته في السفر غير المغرب
ركعتين ولو كان قاضيا عند الاقامة بخلاف المسبوق حيث يتغير
فرضه في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام لانه اي المسبوق مؤدي
في اتمام صلوته وليس اداؤه يشبه القضاء لانه لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كالمنفرد والقضاء الخالص
نوعان اي بملاحظة

152

كون المثل معقولا او غير معقول ويدخل فيه القضاء الذي فيه معنى الاداء لانه لا يخلو عنهما ويدخل فيه المثل الكامل والناقص ايضا قضاء بمثل معقول كما ذكرنا اي يدرك بالعقل مماثلته بالفائت كقضاء الصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول اي لا يدرك بالعقل مماثلته ولا نفيها كالفدية الفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه في باب الصوم فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني مثلا عند العجز المستدام واحجاج الغير بماله بالكسر عطف على الفدية والاحجاج جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و عن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه الحج والمؤدي تطوع بماله والتطوع غير مشروط بالعجز

ثبتا اي الفدية والاحجاج بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

اي لا يطيقونه فدية طعام مسكين نصف صاع وعن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ

وعلى الذين يطوقونه وقال انها ليست بمنسوخة بل للشيخ الكبير والمرأة

الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان لكل يوم مسكينا هذا

في الصوم واما في الاحجاج فحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس زوجة

جعفر بن ابي طالب ذات الهجرتين الحبشة والمدينة اتت رسول الله

عليه السلام وقالت ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة

افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام أرأيت لو كان على ابيك دين

فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله تعالى احق ولفظ احج

في الرواية المشهورة بفتح الهمزة وضم الحاء أحرم ولا تمسك فيه على هذه
الرواية اذ لا دلالة فيه على ان الانفاق قائم مقام الافعال ويروى بضم
الهمزة وكسر الحاء اي امر واحد ان يحج عنه وعلى هذا يصح التمسك و
لا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لا صورة
ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مماثلة بين اتعاب النفس
بالكف عن الشهوتين وبين تنقيص المال وكذا بين افعال الحج وانفاق
المال لكنه اي وجوب الفدية او النص الموجب وهذا اشارة الى دفع
ما يقال لما كان وجوب الفدية غير معقول في الصوم فكيف اوجبتموها
في الصلوة وبيان دفعه ان ايجاب الفدية او النص يحتمل ان يكون
معلولا بعلة العجز في نفس الامر وان كنا لم نقف عليه والصلوة نظير
الصوم من حيث كون كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل هي اي
الصلوة اهم منه اي من الصوم لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها والصوم

عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اى العاجز عن الصلوة بالفدية عن
الصلوة احتياطا لاحتمال ان هذا الحكم مشروعا في حقه فقد صار مؤديا
والا فلا شيء عليه ورجونا القبول من الله تعالى فضلا فقال تائيد لما ذكره
محمد في الزيادات يجزيه اى يكفيه الفداء ان شاء الله تعالى كما في فداء الصوم
اذا تطوع اى اذا تفضل به اى بالفداء الوارث في الصوم بلا ايصاء بالفدية
من الذى عليه الصوم فانه يعلم انه لو كان هذا الحكم ثابتا بالقياس
لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا
توجب لتصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام اى التصدق بهما مقام
التضحية لما يرد عليه ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا امثال لها بعد فواتها
فينبغى ان يسقط وقد اقيم التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية بعد
الفوات وبالقيمة اذا استهلكت المعينة مقام التضحية فقال انا نعم
ولا نوجب بذلك الاعتبار بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها
اى في ايام التضحية مقام التصدق وعلى هذا الاحتمال يكون التصدق
اصلا في التضحية وهذا الاحتمال ثابت اذ هو اى التصدق المشروع
في باب المال لان معنى العبادة وهو مخالفة الهوى بازالة المحبوب

١٥٦

حواشي متعلقة صفحه ١٥٦

[illegible]

١٥٧

[illegible]

Maktaba Tul Ishaat.com

يحصل به الا ان التصدق بالعين نقل في التضحية الى اراقة الدم تطيبا

للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من الاوساخ والاثام اذ

باراقة الدم ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده

كما هو عادة الكرام الا انه يحتمل ايضا كون نفس التضحية اصلا ففي الوقت

لم نقل بجواز التصدق للنص الوارد فيها وبعد الوقت عملنا بالاصل

واوجبنا التصدق بهذا لا باعتبار خلافته ولهذا اى ولان ايجاب

التصدق لاحتمال الاصالة لا بالخلافة لم يعد الوجوب من التصدق

الى المثل بعود الوقت كان جاء ايام النحر من القابل قبل التصدق لا يجوز

قضاء الاضحية الفائتة مع قدرته على المثل الكامل الشرعية

الاضحية بطريق النقل ولو كان وجوب التصدق خلافة لانتقل

الى الاراقة المماثلة للاراقة الفائتة ولهذا اى ولاجل ان الشيء اذا فات
ولا مثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما
نبهناك عليه في تقرير الايراد قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام
في العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول
غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها
القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
القعود لا بالاعلى لاستوائه فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في
الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق
الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

Maktaba Tul Ishaat.com

في الركوع احتياطا وهذه الاقسام السبعة كلها يتحقق في حقوق العباد
كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذي
ورد عليه الغصب اداء كامل ورده اي المغصوب لا على ذلك الوصف
بل مشغولا بالدين بان اهلك المغصوب في يد الغاصب مال الانسان
فيتعلق الضمان برقبته او مشغولا بالجناية بان جنى في يده جناية
يستحق بها رقبته او طرفه نفوله بسبب كان ذلك السبب في يد
الغاصب متعلق بالامرين اداء قاصر فلو هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء
ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين رجع المالك على الغاصب
للقصور فيه فكان الرد لم يوجد واذا امهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه

اے اشتری الزوج ذلک العبد کان تسلیمہ الضمیر اما فاعل المصدر او مفعولہ اداءً لانہ سلم الیہا عین ما وجب علیہ بالتسمیۃ فانہا صحیحۃ بالاجماع حتے یوجب علیہ قیمۃ العبد عند العجز لامہر المثل حتے تجبر المرءۃ علے القبول شبیہا بالقضاء صفۃ للاداء من حیث انہ اے العبد مملوکہ اے الزوج قبل التسلیم الی المرءۃ حتے ینفذ اعتاقہ فیہ اے اعتاق الزوج فی العبد فیدل علے کونہ مملوکا للزوج دون اعتاقہا اے المرءۃ فلا یکون مملوکا لہا ولو لم یکن شبیہا بالقضاء لکان مملوکا لہا قبل التسلیم لانہ کما اذا امہر عبدہ فلا ینفذ اعتاقہ فیہ وانما کان شبیہا بالقضاء لان تبدل الملک بمنزلۃ تبدل العین شرعا قال علیہ السلام لمولاۃ عائشۃ ہو علیک صدقۃ ولنا ہدیۃ فلا عتبار معنے الاداء قلنا تجبر المرءۃ علے القبول لان الجبر یدل علے الاداء لان فی القضاء معنے المعاوضۃ ولا جبر فی المعاوضات وضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانہ اسقاط الواجب اعنے رد العین بمثل من عندہ وہو اما کامل وہو المثل صورۃ ومعنے کما فی المثلیات

۱۶۱

Maktaba Tul Ishaat.com

أو قاصر وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت
وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل والأول سابق على الثاني حتى لو
عجز عن المثل الكامل يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وضمان
النفس والأطراف بالمال في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول اذ لا
مماثلة بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن الآدمي مالك
والمال مملوك وإذا تزوج امرءة على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافاً للشافعي ووجب الوسط فإن أتاها بالعين جبرت على
القبول وإن أتاها بالقيمة كان تسليم القيمة قضاء وهو في حكم الأداء
حتى تجبر المرءة على القبول ولو لم يكن في حكم الأداء لم تجبر وإنما كان قضاء
لأن تسليم قيمة الشيء قضاء له ولكن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف
لا يمكن تسليمه قبل التعين ولا تعين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلا
بهذا الاعتبار فكان تسليمها أداء لا قضاء فالقيمة أصل في الإيفاء
اعتبارا والعبد أصل تسمية فكأنه وجب بالعقد أحد الشيئين فيتخير
الزوج وتجبر المرءة على قبول القيمة كما لو أتاها أي الزوج الزوجة
بالعبد المسمى وهو العبد الوسط ههنا بخلاف العبد المعين لأن المسمى

معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء و تفصيل الفرق ما ذكره بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة قيدا بالممكنة احترازا عن الجبر وتكليف ما ليس في وسعه وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا

Maktaba Tul Ishaat.com

وانما قيدنا به لانه قد يتمكن العبد من اداء الحج مثلا بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم غالبا شرط الوجوب الاداء اى اداء كل واجب فضلا من الله تعالى دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء فى الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرط الوجوب و لا يتكرر الوجوب فى واجب واحد لان القضاء يجب بما يجب به الاداء كما مر فلا يتكرر شرطه والشرط كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود لان حقيقة القدرة التى يبتنى التكليف عليها لا تسبق الفعل كما عرف فى مسئلة الاستطاعة وسبق التكليف على الفعل يوجب نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التى تحدث القدرة الحقيقية عند ارادة الفعل معها عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا كونه اى ما ذكر من القدرة متحقق الوجود فان ذلك اى كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء وحاصل المقام ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان

[illegible]

م

مطلق القدرة على ثلثة مراتب الاولى القدرة الحقيقية وهي عبارة عن القوة المستجمعة بجميع شرائط التأثير التي يوجد الفعل مقارنا بها بلا تخلف كالاستطاعة مع الفعل عند رفع القدم والثانية القدرة المجازية وهي عبارة عن سلامة الآلات وصحة الاسباب ويوجد الفعل بها عادة غير مقارن معها كالقدرة على الزاد والراحلة صار الفعل بها موجودا غالبا عادة والثالثة القدرة المتوهمة وهي عبارة عن توهم سلامة الآلات وصحة الاسباب صار الفعل بها موجودا عقلا نادرا وان كان ممتنعا عادة كالاهلية في آخر الوقت ووجه الحصر في الثلثة ان القدرة عبارة عما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه فذلك لا يخلو اما ان يكون بالفعل او بالقوة فان كان الاول فاما [illegible]

١٠

[illegible]

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۶۴

[illegible]

۱۶۵

[illegible]

باقی بر صفحہ ۱۶۶

Maktaba Tul Ishaat.com

بقیہ حواشی متعلقہ صفحہ ١٦٤

بدون القدرة ... ومن العاجز ... فی علم الکلام ١٢ محمد علی

ف ١٨ ... عن مقام الارادة ... ف ١٩ ... الحقیقیة والقدرة ... التی ہی جمع الاسباب وسلامة الالات ... الافعال الاختیاریة ... ف ١٩ ... آه و

[illegible]

نفسہ قائم مقام الشعر ... کالطلاق فان المدلول فی الطلاق المجاز ... وہو الطلاق مقام المدلول ... الاشارة ... ف ٢٠ ... عند ارادة الفعل ... سلامة الالات ... ارادة الفعل ... الالات والاسباب ... الحقیقیة التی مع الفعل ... غالبا ... والارادة للفعل تحقق القدرة الحقیقیة ١٢ عبد البصیر

ف ٢١ ای توہم

[illegible]

المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان
الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط ولهذا اى لاجل ان الشرط هو
التوهم قلنا اذا بلغ الصبي واسلم الكافر في اخر الوقت وهو الجزء الاخير
منه تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعي لانه ليس بقادر على الفعل
فيه حقيقة لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس فيؤدي
الواجب فيه وهذا دليل لقولنا الامر المتوهم جعل شرطا لوجوب الاداء
بعد تحقق بسبب نفس الوجوب وهو وجود جزء من الوقت في
حق الاهل ونفس الوجوب لا يفتقر الى شيء اخر كما كان اى كما وجد
الامتداد في الوقت لسليمان عليه السلام اذ عرض عليه الصافنات الجياد
ففاتته صلوة العصر فرد الله تعالى الشمس فصار الاصل اى الاداء مشروعا
واجبا بهذا الاحتمال ووجب النقل الى وجوب القضاء للعجز فيه
اى في الاصل ظاهرا اى من حيث الظاهر كما في الحلف على مس
السماء فان من حلف ليمسن السماء انعقد يمينه لتوهم البر

باقی بر صفحہ ١٦٨

Maktaba Tul Ishaat.com

فان السماء محروسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء
وصعد عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام ويحنث العجز ظاهرا وهو

ای اعتبار التوهم نظیر اعتبار التوهم فی حق من هجم ای دخل بغتة علیه
وقت الصلوة وهو فی السفر فهجوم الوقت علیه مع اشتغاله بتعب السفر
وعدم من یعلمه بالوقت من المؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال
الماء لعدم تهیئه قبل ذلک توجه الیه خطاب الاصل کما قال ان خطاب
الاصل ای الوضوء یتوجه علیه ای علی المسافر لتوهم حدوث الماء بطریق
الکرامة کما کان لبعض المشائخ ولهذا یجب الطلب عند ظن قرب الماء
ثم یتحول الخطاب من الاصل الی الخلف وهو التراب فکذلک ههنا
کما ظهر لک مما مر واعلم انهم اختلفوا فی ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون
علی انه ان ارید بها القوة المستجمعة لجمیع شرائط التاثیر فهی مع الفعل

Maktaba Tul Ishaat.com

وان اريد بها القدرة التي يصير مؤثرا عند انضمام الارادة اليها
فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده فالقدرة التي شرط تقديمها على
اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة لان الامكان يثبت بالاولى وبالميسرة
ثبت الامكان والتيسر جميعا ولهذا شرطت في اكثر العبادات المالية
دون البدنية لان اداءها اشق على النفوس وفرق ما بينهما اي بين
القدرتين في الحكم ان بالقدرة الثانية تتغير صفة الواجب من مجرد
الامكان الى صفة اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها
اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب وليس اشتراط بقائها لكونها شرطا
فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالشهود في باب النكاح شرط

للانعقاد دون البقاء بل لان الحق اى الامر الثابت متى وجب ملصقا
بصفة لا يبقى اى الواجب الا بتلك الصفة لانه لم يشرع الا مع تلك
الصفة فلا بد من بقائها وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا
بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب
تغير من العسر الى اليسر فان قيل ينتقض هذا الدليل بالقدرة الممكنة
واجيب عنه بان المراد بالصفة امر يعترض على الموصوف والممكنة
غير معترضة على الواجب اذ لا بد منها بخلاف اليسر والسهولة فان
كلواحد معترض بالنظر الى انه يجوز ان يجب الشيء بدون اليسر انتهى

وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا
للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا
يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولهذا اي ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه

الضمير للشان تسقط عنه الزكوة بهلاك النصاب ويسقط العشر
بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم اى استاصل الزرع افة لان الشرع
اوجب الاداء فى كل واحد منها بصفة اليسر الا يرى انه اى الشارع
خص الزكوة بالمال النامي الحولى اى علق وجوبها بوصف النماء
لئلا ينقص به اصل المال حقيقة وحكما او وجب قليلا من كثير و
خص العشر بالخارج حقيقة يعني وجوب العشر متعلق بالخارج
حقيقة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة اى علق وجوبه ايضا بنماء
الارض لا برقبتها ولم يتعلق بكله بل ببعضه الا ان النماء ههنا اعتبر

تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن
اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا بخلاف العشر لانه اسم
اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر وما ذكر في كل واحد من الامور الثلثة
يدل على انه واجب بصفة اليسر والله الميسر لكل عسير وعلى هذا اي
لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب بها قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان
الكفارة المالي تجب بقدرة ميسرة فاذا انتفت تلك القدرة انتفى الواجب
بها وانما قلنا انها تجب بقدرة ميسرة لان التخيير اي التخيير الكامل وهو
التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل
من بعض كالتخيير في انواع التكفير بالمال كالاعتاق والطعام والكسوة

فقوله بالمال متعلق بالتكفير فهذا التخيير الكامل دليل اليسر بخلاف التخيير

صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر

من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد و

انه لا بد من الاداء والنقل اي نقل الحكم عنه اي عن التكفير بالمال الى

الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل

اي في الاستقبال تيسير للاداء فقوله والنقل وجه اخر لكون الكفارة

يجب بقدرة ميسرة وعطف على اسم وخبره قوله تيسيرا لقيامه مقام

Maktaba Tul Ishaat.com

الخبر وهو يثبت من الاثبات والثبوة ومالهما واحد ونصب تيسيرا على الاول على انه مفعول به وعلى الثاني على انه تميز او مفعول له او يحتمل ان يكون منصوبا على المصدرية فكان وجوب الكفارة من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين اى معين فاى مال اصابه اى الحانث من بعد اى من بعد الهلاك دامت اى حصلت به اى بذلك المال القدرة وهذا دفع لما يقال ان الكفارة لما كانت من قبيل الزكوة ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال اخر كما في الزكوة وتوضيح الجواب ان الوجوب في الزكوة يتعلق بمال معين لان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذى وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر فبسقوطه يسقط الواجب ولا يعود الواجب بعود مال اخر بخلاف الكفارة اذ لم يتعلق الوجوب فيها بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر للاثم الحاصل بالحنث ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الاستهلاك والهلاك ههنا اى في الكفارة حتى يسقط وجوب التكفير بالمال بهما جميعا لانعدام التعدى من الحانث على محل مشغول بحق الغير اذ المال غير متعين فيها بخلاف الزكوة فانه

١٧٧

لما كان معينا فيها كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان واما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد
بزاد وراحلة واليسر في السفر لا يقع اى لا يحصل الا بخدم واعوان و
مراكب وليس ذلك مما به اليسر وهي هذه الاشياء بشرط في وجوب
الحج بالاجماع في هذا الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان الحج وجب بقدرة
ميسرة لاشتراط الزاد والراحلة الزائدتين على اصل القدرة فيه لان
ادنى القدرة قدرة المشي واكتساب الزاد في الطريق مع عدم اشتراط
بقائها لبقاء الواجب وتوضيح دفعه انه لم يشترط في الحج القدرة الميسرة
بل الممكنة من السفر الذي وقعت عليه العادة اذ لا يتحقق الاستطاعة
للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة فلذلك اى لاشتراط القدرة
الممكنة فيه لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب وكذلك اى مثل الحج
صدقة الفطر اشكالا ودفعا اما اشكالا فلانها تجب بقدرة ميسرة

Maktaba Tul Ishaat.com

12/12

١٧٨

لكون الغنى بالنصاب شرطا الوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائه
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اي شرط القدرة
الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صادرة عن
غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء
الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلابد في اهليته

للاغناء المامور به من الغنى الشرعي فاندفع ما قيل ان المراد من الاغناء المذكور في الحديث بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة بايتاء كفاية يوم لا الاغناء الشرعي فلا يكون الاغناء الشرعي شرطا للاهلية وذلك لانه لو اعتبر الغنى عن المسئلة وامر بالاغناء لصار الغنى فقيرا والفقير غنيا ثم استوضح ما ذكر من كون الغنى شرطا للاهلية لا للتيسر بقوله الا ترى انه اى هذا الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اى الثياب التي تبتذل وتستعمل حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجة الاصلية ما يساوي نصابا وجبت صدقة الفطر عليه وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن ولا يقع بها اى بثياب البذلة اليسر لانها اى تلك الثياب ليست بنامية وحصول اليسر بالمال النامي كما عرفت في الزكوة ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعلم ان الغنى شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب

فصل في صفة الحسن للمامور به

Maktaba Tul Ishaat.com

الفرق بين الموجب والمقتضي ان الاول لازم مؤخر فالثاني لازم مقدم ١٢ سامي

لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له يقال الحلو حسن والمر قبيح والثاني كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان يقال العلم حسن والجهل قبيح والثالث
كون الشيء متعلق المدح والثواب وكونه متعلق الذم والعقاب
يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكون الفعل متعلق
العقاب لا ينافي العفو هذا في افعال العباد واما افعال الله تعالى
فحسنة بمعنى كونها صفة كمال فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع وعندنا وعند المعتزلة
بالعقل لكن عند المعتزلة يثبتان بالعقل بمعنى ان العقل حاكم بالحسن و
القبح موجب للعلم بهما وعندنا يثبتان به بمعنى ان الحاكم هو الله تعالى

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۰

Maktaba Tul Ishaat.com

والعقل آلة العلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل الصحيح
وليس هذا عين المذهب الاشعري لان عندنا قد يعرف فهما
يخلق الله تعالى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام واما
مع كسب وقد يعرف فيهما بالنبي عليه السلام كاكثر الاحكام الشرعية
المامور به نوعان حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن لحسن
ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن لحسن ثبت
في غيره واعلم ان الحسن لمعنى ثبت في وضعه من غير نظر الى الواسطة
او لا يكون لمعنى في وضعه بل لامر اخر والاول هو القسم الاول والثاني
اما ان لا يكون ذلك الامر باختيار العبد او يكون والاول هو القسم
الثاني اعني قوله وما التحق بالواسطة والثاني اما ان يكون ذلك
الامر بحيث لا يحصل بعد حصول المامور به الا بفعل قصدي اولا
يكون كذلك بل يتأدى ذلك الامر بفعل المامور به والاول هو القسم
الثالث والثاني هو القسم الرابع وانما فرق بين ان يكون ذلك الامر
باختيار العبد وبين ان لا يكون باختيار العبد حتى جعل القسم الاخر
من هذين القسمين داخلا في الحسن لذاته دون الاول لان الواسطة

قوله ومن لیعنی ان لجیز ... ان الاول ... ان الثالث ... [illegible]

[illegible]

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۲

ان کان بعض ذات الواجب یلزم الدور ... [illegible]

الثانی ان وجب تصدیقها ... [illegible]

لتوقفه علی بعض آخر ... [illegible]

۸ قوله المعنی فی الامر ... [illegible]

۹ قوله ای التصدیق ... [illegible]

[illegible]

۱۸۳

۱۱ قوله واعلم ان ... [illegible]

حاشیہ دوم

[illegible]

Maktaba Tul Ishaat.com

ههنا لما ثبت بلا اختيار العبد بل بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله
تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصار هذا القسم حسنا
خالصا من العبد للرب تعالى بلا واسطة بخلاف القسم الاول
منهما لان الواسطة لما كانت باختيار العبد وجب اعتبارها
فكانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها والحاصل ان الواسطة
المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة الحسنة صورة ومعنى
فوجب اعتبارها بخلاف المضافة الى الله تعالى فانها تثبت بصنع
الله تعالى لا بصنع العبد فسقط اعتبارها وبقيت العبادة حسنة
من العبد للرب تعالى والى هذه الاقسام اشار بقوله والنوع الذي
حسن لمعنى في عينه نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به
المامور به بالحسن في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال معلومة
واقوال وضعت للتعظيم اي تعظيم الله تعالى

والتعظيم حسن لمعنى ثابت في نفسه وهو الظاهر الا ان يكون
التعظيم في غير حينه اى في غير وقت التعظيم كالصلوة في الاوقات
المكروهة او في غير محله اى التعظيم كالصلوة مع الحدث و
الجنابة وثانيهما ما الحق بسبب الواسطة المراد بها ما يتوقف
ثبوت الحسن للمامور به عليه بما كان المعنى الموجب للحسن في
وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة
الفقير في الاول واشتهاء النفس في الثاني وشرف المكان في الثالث
تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره وكل واحد
من هذه الامور حسنة فصارت الامور المذكورة حسنة من العبد
للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى ثم ان الواسطة اما نفس حاجة
الفقير وشهوة النفس وشرف المكان كما يفهم من قوله لكون هذه
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة الى الله تعالى لانه لا صنع للعبد
في نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان واما اغناء الفقير
وقهر النفس وتعظيم شعائره كما يفهم من قوله فان هذه الافعال
تضمنت الخ وعلى كل تقدير اشكال اما على الاول فلان الواسطة

ما يكون حسن الفعل لحسنه ولا حسن للحاجة والشهوة واما على الثاني
فلان اغناء الفقير وقهر النفس وزيارة البيت مما يحصل باختيار
العبد والجواب عن الاول انا لا نسلم كون واسطة الحسن حسنة كيف
وقد اعتبروا الواسطة في حسن الجهاد كفر الكافر وهذا كما ان الكلام
يتصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول
متصفا بهما كما تقرر في موضعه والى هذا يشير قوله فان هذه الافعال
بواسطة حاجة الفقير الخ لانه يعلم منه ان الواسطة هي نفس الحاجة
لكن يحصل بسببها حسن في الزكوة باعتبار ان ايتاء الزكوة اغناء
للفقير ودفع الحاجة حتى انه لو لم تكن للفقير حاجة لم تكن للزكوة
حسن وعن الثاني ان الاغناء متفرع على الحاجة وموقوف عليها و
كذلك القهر يتوقف على العداوة ولما لم يكن شئ منهما باختيار
العبد لم يجعل المتفرع عليهما كذلك وشرف البيت وكونه من شعائر
الله تعالى انما هو بجعل الله تعالى ولا يخفى ان في المتن اشارة اليه

ثم ان الزكوة في نفسها تنقيص المال وهو حرام فلا حسن لذاته و
الصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها المنعم الحقيقي ولا خير فيه
من هذه الوجه والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الاماكن وهو كذلك وانما
جهة حسن هذه الامور ما ذكر وقال في التلويح الزكوة والصوم والحج
حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
في نفسه انتهى واعترض عليه السيد الشريف في حواشيه بان هذا التحقيق
يقتضي ان لا يكون في هذا القسم حسن لا في نفسه وهو ظاهر ولا لغيره لان
حسن الواسطة اذا لم يعتبر وجعل في حكم العدم فالاولى ان لا يحسن به
الغير بسببها والجواب ان المراد

Maktaba Tul Ishaat.com

من عدم اعتبار حسن الغير ان حسن الغير لم يعتبر من حيث انه حسن الغير
بل جعل حسنه بواسطة عدم اعتبار ذلك الغير حسن نفس الشيء الشبيه
فالنفي راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه فلذا قال صاحب
التلويح فصار كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
في نفسه وحكم هذين النوعين اى الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد
وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب بان ياتيه او باعتراض
ما يسقطه بعينه اى ما اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض بخلاف
ما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء
والمراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر وان كان الكلام في بيان
حسن ما ثبت بالامر لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط
لكن السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسن به
بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه

تبريد الاعضاء وليس فيه حسن وانما حسن للصلوة المؤدية بفعل
على حدة وكذا السعي عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته
حسن وانما حسن لاقامة الجمعة المؤدية بفعل غيره وثانيهما ما يحصل
المعنى الذي به حسنه بفعل المامور به اي باتيانه لا بفعل اٰخر كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن ليس لذات
صلوة الجنازة اذ هي بدون اسلام الميت عبث وانما صار حسنة بواسطة
اسلام الميت حتى لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة قبيحة فحسنها
من جهة قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد في نفسه تعذيب عباد
الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن وانما صار حسنا بواسطة
كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله تعالى به ولاهله شرع الجهاد وحسن
لاجل كبت اعداء الله تعالى وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها
لما فيها من تعذيب عباد الله لكنها حسنة لاجل الزجر عن المعاصي
المفضية الى الفساد فكانت حسنة لغيرها والمعنى الذي شرع المامور به
لاجله يحصل بنفس الفعل اي الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت
وقهر اعداء الله والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد

Maktaba Tul Ishaat.com

واقامة الحدود من غير توقف على فعل اخر ويمكن ان يقال ههنا
موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة
نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه
بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به
وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة ليصير
قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة
حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيريه
فتدبر وتذكر القسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا
لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم
الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه قال الشارح المحقق وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب ما هو منهي عنه ههنا دون الصوم و
نظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي يثبت باختيار
العبد وصنعه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت حسنة لمعنى
في غيرها وهذا يؤيد ما ذكرناه ويفهم منه ان فعل العبد اعم من ان
يكون فعل العابد وغيره وحكم هذين النوعين واحد يعني كحكم
النوعين الاولين وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوطه
اى سقوط الواجب بسقوط ذلك الغير حتى يسقط الوضوء عند
سقوط الصلوة في حالة الحيض مثلا وكذا السعي **فصل** في النهي
النهي في اللغة المنع وفي اصطلاح اهل الاصول قول القائل لغيره لا تفعل
على سبيل الاستعلاء ثم صيغته مترددة بين التحريم والكراهة والتحقير

Maktaba Tul Ishaat.com

وبيان العاقبة نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء واليأس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد والشفقة
كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم
والكراهة بالاتفاق وهو اي النهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر
في صفة الحسن يعني كما يحصل بالامر للمامور به في صفة الحسن اقسام
اربعة كذلك يحصل بالنهي للمنهي عنه في صفة القبح اقسام اربعة
ويمكن ان يرجع الضمير الى المنهي عنه

ويراد بالامر المامور به ويؤيده قوله ما قبح لعينه وضعا كالكفر
والعبث هذا هو القسم الاول من اقسام النهي والقسم الثاني هنا
ما التحق به اي بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا
كصلوة المحدث وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح فان الصلوة
وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة
في حال الطهارة وكذا البيع وان كان في نفسه حسنة لما يتعلق به
المصالح الا ان الشرع جعل محله مالا متقوما فقط والحر ليس بمال
وكذا بيع المضامين وهي ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون
والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت و
الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء
كالعبث لحلوله في غير محله فالتحقت بالقبيح وضعا وحكم النهي فيهما
اي فيما قبح لعينه وما التحقت به بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع
اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ما وما قبح

١٩٣

Maktaba Tul Ishaat.com

194

لمعنی فی غیرہ وھو نوعان احدھما ما جاورہ المعنی الموجب للقبح
جمعاً اجتماعاً ای من حیث انھما اجتمعا معاً من غیر ان یصیر ذلک
المعنی وصفاً لہ ولا داخلاً فیہ ویتصور الانفکاک بینھما کالبیع وقت
النداء فان النھی عن البیع فیہ للاخلال بالسعی الی الجمعۃ وھو معنی
مجاور للبیع قابل للانفکاک عنہ کالبیع حالۃ الذھاب الی الصلوۃ
والاخلال بالسعی حین المکث بدون البیع وکذا النھی عن الصلوۃ
فی الارض المغصوبۃ متعلق بشغل الارض اذ الشغل یوجد بدون
الصلوۃ فھی بدونہ وکذا النھی عن الوطی حالۃ الحیض متعلق
باستعمال الاذی وھو معنی مجاور الوطی غیر متصل بہ وصفاً
وحکمہ ای حکم ھذا النوع انہ ای النوع یکون صحیحاً مشروعاً
بعد النھی بلا خلاف بین الفقھاء حتی انعقد البیع وقت النداء

موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتادّى الصلوة في
الارض المغصوبة لان القبح لما كان مجاورا غير متصل به وصفا لم
يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ووصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد ولهذا اى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا قلنا ان وطيها
اى وطى الزوج الثاني المطلقة بالثلث في حالة الحيض يحللها اى
يحلل وطيه اياها للزوج الاول فانه يعلم منه ان الوطى في تلك
الحالة لا يمنع حدوث الحل ويثبت به اى بالوطى في حالة الحيض
احصان الواطى لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد
والنوع الثاني ما يتصل به المعنى الموجب للقبح وصفا اى بحيث
صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم
يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا قد وجد فيه ركن البيع من
اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكنه اتصل به ما يوجب القبح

على وجه صار وصفاله وهو اشتراط الفضل المزيل للمساواة الشرط
لجواز البيع عند اتحاد الجنس فان الفضل اذا دخل فيه صار من حقوقه
فكان كوصفه فباشتراطه لا يختل اصل المشروعيته ولكن فات به
شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الصوم يوم النحر حسن في نفسه لكنه
قبيح لمعنى متصل بالوقت وهو انه يوم ضيافة الله تعالى والوقت
داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت
بمنزلة الوصف لما اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولاجل صيرورة المعنى
الموجب للقبح بمنزلة الوصف ههنا كان اشد اتصالا به من القبح
في القسم الاول فاوجب فساد المشروع كما اوجب الكراهة في الاول
ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله والنهي اي النهي المطلق الخالي عن
قرينة دالة على كون المنهي عنه قبيحا لعينه او لغيره عن الافعال
الحسية يقع اي يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف
والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخر وهو الذي
يكون المعنى متصلا به وصفا حتى بقي المنهي عنه مشروعا باصله
عندنا غير مشروع بوصفه وقال الشافعي في البابين اي الافعال الحسية

[illegible]

حواشی
متعلقہ صفحہ
۱۹۶

الاصل بين غير مزدوة ولا مزدوة بهما لانه امكن تحقيق جزء الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسًّا كما يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كما نهي عن البيع حالة الحيض

قوله اي النهي المطلق الخالي آه جواب سوال وهو انا لا نسلم ان النهي عن الافعال الحسية يقع على القبح لعينه والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القبح لغيره لان الاول منقوض على الوطي في حالة الحيض فانه فعل حسي نهي عنه مع انه ليس بقبيح لعينه بل هو قبيح لغيره والثاني منقوض على بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم فانها افعال شرعية نهي عنها مع انها قبيحة لعينها

[illegible]

۱۹۷

[illegible]

Maktaba Tul Ishaat.com

والشرعية انه اي النهي المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو القبيح
لعينه حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا اصلا الا بدليل يحتمل ان يكون
الاستثناء راجعا الى المذهبين في الصورتين اي النهي عن الفعل
الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض
وعن الشرعي يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل
كالنهي عن بيع المضامين وعند الشافعي كلاهما يدل على القبيح لعينه
وانتفاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء
ويحتمل ان يكون راجعا الى المذهب الاخر وهو الظاهر لان النهي في
اقتضاء القبح حقيقة يعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا
للقبح في عين المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن فان حقيقة الامر شرعا

ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به فينصرف مطلقه اي مطلق

النهي الى الكامل منه اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع

شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في

عين المنهي عنه كالامر فانه ينصرف مطلقه الى الكامل وهو الحسن

لعينه هذا ما تمسك به الشافعي وتحقيق المقام ان الشارع وضع

بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب و

البيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في

تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد

مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع

الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه

ومن لا يحكم به لا يجعل قبيحا لعينه لتنافي الوضع الشرعي والقبح

الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه

فهو باطل وان دل الدليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا

فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة وباطل

عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل

Maktaba Tul Ishaat.com

عنده حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن

لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه كذا في التلويح

واعلم ان الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل

مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع

وجب القضاء او لم يجب فصلوة ان من ظن انه مطهر ولم يكن كذلك

صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر غير صحيحة عند الفقهاء لكونه

غير مسقط للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد

سببا الترتب الثمرات المطلوبة عليه شرعا والبطلان في العبادات

عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها

وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والفساد يرادف

البطلان عند الشافعي وعندنا هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع

بوصفه وقد يطلق الصحة عندنا على مقابلة الفاسد كما يطلق

على مقابلة الباطل ولا يلزم الظهار على ان النهى عن التصرفات
الشرعية يقتضى رفع المشروعية فان الظهار تصرف منهى عنه وقد
انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة لان كلامنا فى حكم مطلوب
شرعا كالملك تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع اى كلامنا فى
النهى عن التصرفات الموضوع لحكم مطلوب شرعا انه اى ذلك السبب
هل يبقى سببا لذلك الحكم وان يبقى الحكم المنوط به اى بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهى عليه اى على السبب ام لا يبقى والظهار ليس
بتصرف موضوع لحكم شرعى بل هو حرام فانه منكر من القول وزور و
الكفارة جزاء لتلك الجرمية وثبوت وصف الخطر فى السبب لا يخرجه
عن كونه صالحا لايجاب الجزاء بل يتحقق كما فى قتل العمد والى هذا
اشار بقوله واما ما هو جزاء شرعى زاجر عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة
سببه اى يقتضيها كالقصاص

Maktaba Tul Ishaat.com

اى كالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوة وصف الحظر لا يخرجه
عن صلاحيته للايجاب ولنا على ما قلنا من ان النهى لا يدل على بطلان
الفعل الشرعى ويدل على صحته ان النهى يراد به عدم الفعل اى يطلب به
عدم الفعل لان مراد الله تعالى لا يتخلف عن ارادته مضافا الى اختيار
العباد وكسبهم فيعتمد اى فيقتضى النهى التصور اى يتوقف صحته
على تصور المنهى عنه ليكون العبد مبتلا بين ان يكف عنه اى عن
المنهى عنه باختياره فيثاب عليه اى على كفه عنه وبين ان يفعله
باختياره فيعاقب عليه وهذا هو الحكم الاصلى فى النهى اى ما ذكر
من كون العدم مضافا الى اختيار العبد او كون المنهى عنه متصور الوجود

هو الحكم الحقيقي الاصلي فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم
بالنهي اي ثابت بسبب النهي للمنهي عنه يثبت اي الوصف او القبح
مقتضيا به اي بالنهي فقوله يثبت اما صفته وصف او خبر بعد خبر
لقوله اما القبح وقوله مقتضيا على صيغة حال عن ضمير يثبت تحقيقا
لحكم اي يثبت ذلك لاجل تحقيق النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز
تحقيقه اي اثباته القبح المقتضي على وجه يبطل به اي بالقبح او بذلك
الوجه ما اوجبه واقتضاه اي القبح وهو النهي بل اضراب عن قوله
فلا يجوز تحقيقه الخ يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه اي موضع
ورود النهي وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب

٢٠٣

Maktaba Tul Ishaat.com

العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو اى قدر الامكان

ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى يجعل القبح راجعا الى صفة المشروع

المنهى عنه لا الى ذاته فيصير المنهى عنه مشروعا باصله اى باعتبار اصله

غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به بخلاف النسخ فانه باطل اصلا

ووصفا لانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه

الى بيت المقدس وحل الاخوات ولهذا لا يثاب على الامتناع فى

المنسوخ ونظيره فى الحسيات ان من امتنع عن شرب الخمر مع

القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع

عنه لان لا يجدها لا يثاب لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم ان

النهى كما يقتضى تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا فان امكن الجمع

بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع

بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعى فلا يمكن

الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح

جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب

التصور اولى هكذا حققه الشارح المحقق فيصير فاسدا لفوات

وصف مثل الفاسد من الجواهر يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي ذاتها
وذهب لمعانها ولا تنافي بينهما اي بين المشروعية والقبح فالمشروع
يحتمل اي يقبل الفساد بالنهي مع بقاء المشروعية كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى
على احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء في القابل لكن بقي
احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب
المحظور في هذا الاحرام فوجب اثباته اي اثبات كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه وهو بقاء المشروعية مع الفساد رعاية
لمنازل المشروعات بان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزله والتبع
وهو المقتضى في منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة
لحدودها وهو ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما
في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه

Maktaba Tul Ishaat.com

الشافعيؒ فان قيل تصور الفعل عند النهي كان لصحته فلا حاجة الى بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر للايجاب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وذلك ببقاء المشروعية واعترض على ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعيؒ ان وجود فعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية نهارا فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واجاب عنه الشارح المحقق بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة كالامساك مع النية في الليل

واعترض عليه في التلويح بان حقيقة الصوم في الشرع الامساك
مع النية في النهار وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليه الثواب
وجوابه ان الصوم الواقع في غير يوم النحر عبادة كما ذكره واما الصوم
الواقع فيه فان كان عبارة عنه في الشرع يلزم ان يكون اتيا بالصوم
حين اتيانه بالامساك من الصبح الى الغروب مع النية فيلزم ان يكون
له وجودا شرعيا فيكون مشروعا وان لم يكن عبارة عنه يلزم نسخه
فان النسخ لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا والنهي يغاير
النسخ وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع اي بيع العبد مثلا بالخمر مشروع باصله
وهو وجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال في محله وهو المبيع غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال لان المال ما يميل اليه بالطبع ويمكن ادخاره
الى وقت الحاجة والخمر كذلك لكنها غير متقومة فان المتقوم ما يجوز
الانتفاع بعينه او بمثله او بقيمته وليست الخمر كذلك لانه يجب
الاجتناب عنها ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلح الخمر ثمنا

من وجه وهو اعتبار كونها مالا دون وجه وهو اعتبار عدم كونها متقومة وبهذا الاعتبار لا تصلح لكونها مبيعة لان المبيع اصل في البيع والثمن تبع ولهذا يضاف العقد الى المبيع والمقصود هو العين والثمن وسيلة اليه فكان الثمن بمنزلة الوصف لتوقفه على الاصل مثل توقف الوصف على الموصوف فصار بيع العبد بالخمر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فصار البيع فاسدا للخلل الحاصل في الثمن الذي هو بمنزلة الوصف لا باطلا اذ لا فساد في ركن البيع ولا فيما هو المقصود من العقد وهو المبيع بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم وليست الخمر كذلك

فلا ينعقد العقد اصلا وكذلك اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا غير
مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض لان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال قد وجد فيه لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة او يقال الفضل امر زائد والزائد
فرع للمزيد عليه فكان كالوصف وكذلك اى مثل بيع الربوا البيع
بالشرط الفاسد وهو الشرط الذى لا يقتضيه العقد ويكون لاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
فالشرط الفاسد فى معنى الربوا اى الفضل الخالى عن العوض فيكون
فاسدا لخلله فى وصفه لا فى اصله وكذلك اى مثل بيع
الربوا صوم يوم النحر وكذلك صوم يوم الفطر وايام التشريق فانه

۲۰۹

Maktaba Tul Ishaat.com

عندنا مشروع باصله حتى يصح النذر به وهو اى اصل الصوم
الامساك لله تعالى وبعلم منه ان يكون منهيا عنه لذاته غير مشروع
بوصفه وهو اى الوصف الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا
الوقت بالصوم والاعراض وصف لازم للصوم غير داخل فى مفهومه
الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيارا له و
لاخلل فيه اى فى الوقت بنفسه لانه وقت كسائر الاوقات فلا
يتعلق نهى صوم يوم النحر باعتبار نفس ذلك الوقت والنهى يتعلق
بوصفه اى بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة
والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم
النحر فاسدا للخلل فى الوصف لا فى الاصل ولهذا اى لمشروعية
صوم يوم النحر باعتبار اصله يصح النذر به عندنا لانه اى
هذا النذر نذر بالطاعة من حيث ذات الصوم لان كف النفس
عن الشهوة فى هذا اليوم قربة بذاته وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لان ذكر الصوم ليس باعراض
عن الضيافة وانما الاعراض بفعل الصوم ولم يوجد من الناذر

حواشي متعلقة صفحة ۲۱۰

قوله الاوقات فكذا فيه ۱۲ ولا ظل في سائر

قوله اي يوم ضيافة جواب سؤالين الاول انه يلزم التدافع في كلام المصنف من قوله ومراده يوم عيد ومن قوله بعد الاعراض عن الضيافة لانه يعلم من كلامه ثمة ان الوصف يوم عيد وقال فيما سبق الوصف هو الاعراض عن الضيافة والثاني انه لو سلم عدم التدافع المذكور فنقول ان تفسير الوصف بقوله وهو انه يوم عيد لا يصح اذ الوصف بالصوم بالنحر ويوم العيد قائم بذات وقوله النبي عنه هو الصوم في جميع الايام المنهية لا في يوم العيد خاصة كما هو الظاهر بقوله وكذلك صوم الفطر وحاصل الجواب ان عبارته محمولة على المجاز وهو ذكر المحل من يوم

۲۱۱ باقي الحاشية ۱۲ سامي رحمه الله تعالى

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن نظر فيه

الا ذكر الصوم الذي هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان
للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة بخلاف ما لو قال
غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن فيه
التميز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن
التميز فيه بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذي ماتت
الفارة فيها لامكان ايراد البيع على دون النجاسة ولا يجوز اكله
لاستحالة التميز بينهما فاندفع بهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم
مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار
وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان الفرق بين القول
والفعل باتصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جوازه

٢١٣

النذر باعتبار ذات الصوم ثابتا ايضا وذلك لان اتصال المعصية مانع
عن النذر وذلك الاتصال بالفعل لا في القول فلا بد من بيان التفرقة
ومما يجب التنبيه عليه انه ليس المراد بقولنا ان الصوم مثلا مشروع باصله
او حسن لذاته الحسن لذاته بالمعنى الذي مر في الفصل المتقدم بل المعنى
العام الشامل له ولغيره من اقسام حسن المامور به فانه ضد المنافات
ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه يريد
ان يبين التفرقة بين صوم يوم النحر وبين الصلوة في الوقتين المخصوصين
كما سيظهر لك مما سياتي والدلوك الزوال والغروب وهذان
الوقتان ووقت الطلوع يكره الصلوة فيها ومشروعة باصلها لان
هذه الاوقات صالحة لظرفية الصلوة كسائر الاوقات لكنها فاسدة
بوصفها وهو اي الفساد من حيث الوصف انه اي كل واحد من

Maktaba Tul Ishaat.com

وقت طلوعها ودلوکها منسوب الی الشیطان کما جاءت به ای بکونه منسوبا الیه السنة وهی ان النبی علیه السلام نهی عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال علیه السلام انها تطلع بین قرنی الشیطان وان الشیطان یزینها فی عین من یعبدها حتی یسجد لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا کانت عند قیام الظهیرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فی هذه الاوقات و هذا معنی نسبة الوقت الی الشیطان وقرناه ناحیتا راسه ثم انه یمکن ان یحمل الکلام علی الحقیقة وان یحمل علی التمثیل لتسلطه علی عبدة الشمس وتحریکه ایاهم علی عبادتها فی هذه الاوقات ولما کانت هذه الاوقات فی حق الصلوة کیوم النحر فی حق الصوم والحال ان الصلوة فی هذه الاوقات مکروهة لا فاسدة اشار الی وجه الفرق بقوله الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ای الوقت ظرفها ولا تاثیر

للظرف فی ایجاد المظروف فلا یکون فساده مؤثرا فیها لانه مجاور
لها بمنزلة الصلوة فی الارض المغصوبة لا معیارها ای للصلوة کما
کان یوم النحر معیارا للصوم وللمعیار خصوصیة لما وقع فیه اقوی
من الظرف لما وقع فیه کما سیظهر لک ولما ورد علیه ان فساد الظرف
لما لم یؤثر فی فساد المظروف کان ینبغی ان لا یؤثر فی نقصانه
حتی یتادی به الکامل قال وهو ای وقت الصلوة سببها ای الصلوة
فصارت الصلوة فیه ای فی وقتها ناقصة لا فاسدة لان فساد السبب
یؤثر فی المسبب لا انه لما کان مجاورا ولم یکن وصفا یؤثر فی النقصان
لا فی الفساد بخلاف الصلوة فی الارض المغصوبة فان المکان لیس
بسبب ولا وصف لها فلا یؤثر فی الفساد ولا فی النقصان بل یوجب
الکراهة وهی لا یمنع اداء الواجب فقیل لا یتادی بها ای بالصلوة فی
هذه الاوقات الواجب الکامل ای الفائت کامل تفصیل وتضمن له

النفل الذي شرع في هذه الاوقات بالشروع حتى لو شرع فيها ثم
قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت كامل فان
قضاها في وقت مكروه اجزاه مع الاساءة والتفريع الاول باعتبار
تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن البطلان وهذا بخلاف
الصوم فان الصوم يقوم بالوقت ويعرف بالتشديد اي الصوم به
اي بالوقت فكان داخلا في ماهيته حتى يقال الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلث نهارا مع النية ويقرأ بالتخفيف اي يعرف مقداره
بالوقت حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فازداد الاثر اي اثر
فساد الوقت في الصوم فصار اي الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع
الا ترى ان الصلوة ممكنة الاداء بذلك الشروع بلا كراهة بان يصبر حتى
تبيض الشمس ولا كذلك الصوم والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع

على ثلث مراتب كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الاتصاف والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة وعلى هذه الدرجات تختلف الثمرات المطلوبة فان الصوم في يوم النحر لا يجب اتمامه بل يجب نقضه فان رفضه لا يجب القضاء ولو شرع في النفل في هذه الاوقات يجب عليه اتمامه ولو افسده يجب عليه قضاؤه والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء يقتضي كراهة ويتأدى الفائت الكامل فيها لا في الاوقات المكروهة فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل

بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان
الوصف داخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان
بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع
عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية
فنقصانه يمنع الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل
تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في
الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا
بالاخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فهو يوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في
الصلوة لم يدخل في الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه ولا يلزم
النكاح بغير شهود اي لا يلزم النكاح على الاصل المذكور وهو بقاء
المشروعية للنهي عنه ووجه اللزوم ان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا
مع انه منهي عنه لانه

اى النكاح بغير الشهود منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان خبرا عن عدم النكاح الشرعى موجبا لانتفائه ضرورة صدق الخبر فكان النكاح بغير الشهود نسخا اى منسوخا فكان قوله عليه السلام نسخا اى ناسخا للنكاح المذكور لا نهيا عنه ولان النكاح شرع لملك ضرورى لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على الحرة لكنه شرع ضرورة لبقاء النسل ولان الشهوة تدعو الى السفاح وفيه من الفساد ما لا يخفى لا ينفصل عن الحل صفة لقوله لملك ضرورى اى لا ينفصل ذلك الملك الضرورى عن حل الاستمتاع

Maktaba Tul Ishaat.com

اى لا يغاير الملك الضرورى للحل او لا ينفك عنه واذا لم ينفصل
الملك عن الحل كان مستلزما له فكان النكاح مشروعا للحل والتحريم
الحاصل بالنهى يضاده اى الحل الذى شرع النكاح لاجله او لاجل ما
يستلزمه فاذا انتفى الحل بالنهى انتفى النكاح الذى شرع لاجله لان
الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذاتها وهذا الكلام على تقدير
تسليم ان يكون قوله عليه السلام نهيا وحاصله ان على تقدير كونه نهيا
يجب صرفه الى النفى ولا يمكن القول ببقاء المشروعية بل يوجب بطلان
النكاح اذ النكاح موضوع للحل والنهى يوجب الحرمة فلما انفك عنه
ما وضع له وهو الحل لاجل الحرمة الحاصلة بالنهى يكون باطلا بخلاف

البيع فانه يمكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهى
لانه اى البيع شرع لملك العين والحل فيه اى فى البيع تابع والتابع
غير المتبوع وينفك عنه فامكن العمل بحقيقة النهى لان التحريم
لا يضاد الملك بل الحل والحل فى ملك اليمين تابع ومنفك عنه
فبفوات التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا يرى انه
اى ملك العين شرع فى موضع الحرمة اى حرمة الوطى وشرع فيما لا
يحتمل الحل اصلا لا حالا ولا استقبالا كالامة المجوسية مثال الاول
والعبيد والبهائم مثال الثانى ولو كان الحل مقص فى ملك اليمين كالنكاح
لم يشرع البيع فى هذه الصور ولما فرغ عن جواب الايراد على ان
النهى عن التصرف الشرعى يوجب بقاء المشروعية اشار الى دفع ما
يرد على ان النهى عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا
وتقرير الايراد ان الغصب فعل حسى منهى عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل ثم جعل مشروعا سببا للملك المغصوب حين
اداء الضمان وتقرير دفعه يظهر من قوله ولا يقال فى الغصب بانه
اى الغصب يثبت الملك اى ملك الغاصب فى المغصوب مقصودا به

اى بالغصب كما يثبت ذلك مقصودا بالبيع بل يثبت الملك للغاصب فيه شرطا لحكم شرعى وهو اى الحكم الشرعى تقرير الضمان على الغاصب وانما يثبت شرطا له لانه اى الضمان شرع جبرا للحق الفائت فيعتمد الضمان الفوات اى فوات ملك المغصوب عن المالك لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد فلا بد من القول بان المغصوب يخرج من ملك المالك ويدخل فى ملك الغاصب عند اداء الضمان ولما جعل الملك شرطا لحكم شرعى وشرط الحكم تابع له اى للحكم لانه يثبت لتصحيح الغير لا انه يثبت مقصودا بنفسه فقد صار ثبوت الملك للغاصب حسنا بحسنه اى بحسن الحكم وتحقيقه ان سبب الملك هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا منه بل من حيث كونه شرط الحكم الشرعى وهو وجوب الضمان وما ثبت شرطا له يكون حسنا لحسنه وان قبح فى نفسه وبهذا ظهر جواب ما قيل لو كان

ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه
لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له لانه
ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقريره على الغاصب بل المراد
ان السبب هو الغصب لكن بالحيثية المذكورة فان قيل ضمان المدبر
يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل من ملكه قلنا يخرج عن
ملكه تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب رعاية لحق المدبر
وهو استحقاق الحرية وذا كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه ولا يحكم في جميع الصور بذلك لان الاصل في
الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة
كما في المدبر وكذلك اي مثل الغصب ورودا ووضعا الزنا اما ورودا
فلانه فعل حسي منهي عنه مع انه سبب لحرمة المصاهرة التي هي نعمة
والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع واما وضعا فلان الزنا لا يوجب الحرمة

Maktaba Tul Ishaat.com

المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو اي الزنا موجب للحرمة لاجل انه سبب

للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات و

الكرامات وتوضيحه ان ماء الرجل والمرءة يصير شيئا واحدا في الرحم

وذلك الشئ الواحد من حيث انه واحد جزء لكل واحد منهما اذ هو

مضاف اليهما بكماله وهذه البعضية يوجب اختلاط بعض الرجل

ببعض المرءة كما يوجب البعضية لاصولهما والاستمتاع بالبعض حرام

لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا ان الحرمة تركت في حق الواطي و

الموطوءة للتناسل وفي حق الاجداد والجدات وفي حق اصول المرءة

واصول الرجل لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد وحاصله

ان الفعل الحسي من حيث انه زنا لا يصلح سببا للكرامة وانما هو سببها

من حيث انه حرث الولد كالوطي الحلال وهو مباح وليس الزنا من حيث

انه زنا محظور من وجه مباحا من وجه آخر والا لما وجب عليه الحد بل الزنا

من حيث انه زنا محظور من كل وجه ومن حيث انه سبب البعضية ليس بمحظور

فتحقق الكرامة ثم اقيم الوطي الذي هو سبب ظاهر مقام الولد لتعذر الوقوف

على العلوق والمراد بالحرمات الاربع وهي حرمة امهات المرءة وحرمة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۲۴

۲۲۵

قوله جواب سوال تقريره

ان الولد مستفاد من الام والاستفاد

صاحبزاده

قوله وتصنيف لان الجزئية بين الرجل والمرأة ثابتة من وجه دون وجه لانها بواسطة الولد والولد ثابت منهما من وجه دون وجه

مولوی عزیز اللہ رحمہ اللہ

لمن سعى فيه ولوالديه و اللهم اغفر لكاتبه رحمه الله تعالى عزيز الله مولوی

Maktaba Tul Ishaat.com

15/15

بناتها على الرجل وحرمة اباۓه وابناۓه على المرءة ولا عصيان فيه
في الولد بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان فيه بالنظر الى
حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله تعالى ولا عيب فيه ثم تتعدى
الحرمات منه اي من الولد الى طرفيه اي طرفي الولد اي طرفيه
من الاب والام لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابناۓه لا تتعدى منها الا الى الام
كذا في الشرح ويتعدى اي ايجاب الحرمة الى اسباب الولد اي يوجب
الولد حرمة المصاهرة اولا ثم يتعدى ايجاب الحرمة منه الى الاسباب

كالوطي او يقال الولد سبب لحرمة المصاهرة ثم ينقل سببيته منه الى

اسبابه والاحتمالان مبنيان على احتمال الصيغة من التذكير والتانيث

وما قام مقام غيره ويعمل بالخلفية انما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي

يعمل به الاصل من غير نظر الى وصاف نفسه فالوطي مثلا لما جعل موجبا

لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر الحرمة الثابتة لنفسه لان

المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات نفسه الا يرى ان التراب

مع تلويثه بنفسه لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا اشارة الى

علة الاصل وسقط عنه وصف التراب وهو التلويث اي لم يلتفت

اليه لان التراب يعمل عمل الماء بالخلافة فكذلك ههنا يهدر وصف

الزنا بالحرمة متعلق بالوصف اي يهدر حرمة الزنا التي هي وصف الزنا

من حيث ذاته لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف بذلك اي يوصف

الحرمة وهو الولد في حق ايجاب حرمة المصاهرة متعلق بقوله يهدر

اى يهدر وصف الحرمة للزنا فى حق ايجاب حرمة المصاهرة التى هى
نعمة لانه يعمل بخلافة الولد ولا عدوان فيه فبخلافه يكون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة ويهدر حرمته فى حق ايجابها لا فى حق غيره من
سقوط الحد **فصل** فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه
اى من المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب
الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن
منسوب الى السكون وضده التحرك اختلف العلماء فى ذلك اى فى
حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وليس الخلاف فى المفهومين
للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى
اللفظين للقطع بتخالف صيغتى الامر والنهى وانما الخلاف فى ان
الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له ام لا فقيل
انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل بنفسه

وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده

فمنهم من زعم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد

تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعل نهيا عن

الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد

الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون

نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك والمختار عند المص

والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام

ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده

اي ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء

لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده والضرورة يندفع

Maktaba Tul Ishaat.com

باثباة الكراهية فلا يثبت الحرمة فيثبت انه يقتضي كراهة الضد لا ان
يكون الامر بالشئ موجبا اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة
قالوا لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وبالعكس جعل كل واحد منهما موجبا
في ضد ما اضيف اليه ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه
كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه
دون صيغته او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما
ذهب اليه البعض الاخر قالوا لما لم يمكن بد من القول بحرمة الضد و
لم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل عليها وان لم تكن من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة
الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف لانه اي الامر
بالشئ ساكت عن غيره ولما توهم من سكوته عن الغير عدم ثبوت الحرمة
والكراهة فيه استدرك بقوله لكنه اي الامر يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده كما علمت والثابت
بهذا الطريق اي بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون
الدلالة وقد عرفت ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة

هذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا له ولا يحرم بالنظر الى التفويت

ثم انه ليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح

المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق

الضرورة غير مقصودة كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان

شبيها به وفائدة هذا الاصل الذي ذكر من ان الامر بالشئ يقتضي كراهة

الضد ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له لم يعتبر

تحريم الضد الا من حيث انه اي الضد يفوت الامر اي المامور به يعني اذا

ادى الاشتغال به الى تفوت المامور به فيحرم لان تفويت المامور به

حرام فاذا لم يفوته اى اذا لم يفوت الاشتغال به المامور به كان الضد
مكروها لا حراما كالامر بالقيام اى فى الصلوة ليس بنهى عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو
الواجب بالامر لكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضى كراهة القعود
لانه مشابهة المنهى عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به يوجب
الندب او كونه سنة وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضى كراهة
الضد يحتمل ان يكون النهى مقتضيا فى ضده اى ضد المنهى عنه اثباة
السنة تكون تلك السنة فى القوة كالواجب وفى التشبيه اشارة الى
ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد

من السنة مصطلح الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد بها ما يكون قريبا الى الواجب
وانما قال يحتمل لانه ليس هذا القول بمنصوص عليه عن السلف ولكن
القياس يقتضي ذلك قال القاضي ابو زيد لم اقف على اقوال الناس
في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد
الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر و
لهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن
لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اي الطرق

التي يعرف بها المشروعات وثبت اعلم ان عامة اصحابنا والمتكلمين
وبعض الشافعية ذهبوا الى ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها
وان كان الموجب للشارع في الحقيقة هو الله تعالى لا غير وذهب البعض
الى نفيها وانكر الاسباب مطلقا لان صفة الايجاب مختصة به تعالى
ولا يجوز اضافته الى غيره وذهب الاشعرية الى ان للعقوبات في حقوق
العباد اسبابا يضاف اليها دون العبادات لان العبادات واجبة
لله تعالى على الخصوص فيضاف اليه واما العقوبات فلكونها
اجزية الافعال تضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات لحصولها بكسب العباد
والكل ضعيف اما الذي اورده المنكرون فبالمنع ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة مطلقا وبعدم اثباته لدعواه ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة على الحقيقة واما الذي اورده الفرقة الفارقة فلا
تحكم كما سيظهر لك من قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
وصفاته وفروعه وهي الاحكام مشروعة ثابتة في الشرع باسباب
جعلها الشرع اي الشارع وفي اسناد الجعل الى الشرع مع ان المسند اليه
في الحقيقة هو الشارع ايماء الى ان هذا الاسناد شائع ذائع مع انه

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۳۴

(۱) الفعل بفعل العبد ... والاستدلال بالا یکون فعل الا بیان ۱۲ ... والعاملات من العبادات ... والعقوبات ... جواب سؤال ... الفرع [illegible]

(۶) ای کالاول العبادات والا ... والاقی المعاملات ... غیر العقوبات ... صاحبزاده رح ... والانجیب الحقیقۃ ... العبادات حق الله تعالى ... الظاہر والانجیب ... الاسباب ... جواب سوال ... ان الاتجوز اضافتہا الی الاسباب ... وکلما اضافت ...

(۷) ... والجواب ... تعالى ... العبادۃ ... الافعال العباد ... ولا تجوز اضافتہا الی غیر الله ...

(۸) ... العبادات ... فانہ لا دخل لافعال العباد ... فلا تجوز اضافتہا ...

(۹) ... العبادات ... الی کل من الدینین ...

م — الا ان الاول بنا لمنع ... یعنی انا لا نسلم انہ لا تجوز اضافۃ صفۃ الایجاب الی غیر الله تعالى مطلقا بل الاضافۃ ... بحب الظاہر موجود ... الی غیر الله تعالى کما تری ... واما الثانی ... فان ... لا یکون ... عوام ... نفی الاسباب وعدم جواز اضافۃ الایجاب الی غیر الله تعالى مطلقا ... لا بحسب الظاہر ولا بحسب الحقیقۃ والدلیل یدل علی عدم جواز الاضافۃ ... الی غیر الله تعالى بحسب الحقیقۃ فقط کذا فہم من الکتب المعتبرۃ ۱۲

(۱۱) ای بطریق الحقیقۃ ولا بطریق المجاز فہذا ممنوع ... لا تضاف الی الاسباب بطریق المجاز ... الاضافۃ بحسب الظاہر موجودۃ ...

(۱۰) ... وحاصل الایراد ... ان یکون ... الکل یشمل ... الاخرین فالایراد ان لفظ ... ضعیف ۱۲ مولوی عزیز الله ... الاختصاص المذکور ... لانہ اما ان یراد بہ عدم جواز اضافۃ صفۃ الایجاب الی غیر الله تعالى ... مطلقا ... ان صفۃ الایجاب مختصۃ بہ تعالى لا تجوز اضافتہا الی غیر الله ... تعالى لا بحسب الظاہر ولا بحسب الحقیقۃ او یراد بالاختصاص عدم جواز اضافۃ صفۃ الایجاب الی غیر الله تعالى علی الحقیقۃ ... صفۃ الایجاب مختصۃ بالله تعالى لا تجوز اضافتہا الی غیرہ بحسب الظاہر ... فاسد ... ان ...

(۱۲) ... یقال ... صاحبزاده ... الی غیر الله تعالى ... الدلیل ... البعض ... والدلیل ...

(۱۳) ... بالبعض ... ثانیہ ... قولہ لا نہا لاضافۃ البعض ... الاحکام ... الاسباب ... بالدلیل ... ان الایجاب ... کم

... الاحکام والاحکام نوعان موضوعۃ ... الاسباب ... والشی الی نفسہ ... وحاصل ... الایراد ... وکان الشرع ... بالمعنی المذکور ... وان الشرع ...

(۱۴) الفعل ... ان ... الشرع ... الاسباب ... الاصول ... الفروع ... والبعض ...

(۱۵) ... جواب سوال ... الاسناد ... الشرع ... الشارع ... الاسناد والاحکام ... الاسباب ...

صاحبزاده رحمۃ الله تعالى علیہ

Maktaba Tul Ishaat.com

اسناد الی غیر الشارع فکذا الاسناد الی الاسباب اسبابا لهما ای للاصول
والفروع کالحج بالبیت ای کما جعل وجوب الحج متعلقا بالبیت فان
الکعبة سبب لوجوب الحج قال الله تعالی ولله علی الناس حج البیت و
الاضافة دلیل السببیة واما الوقت فشرط جواز الاداء ولیس بسبب لانه
لا ینسب الیه وجعل وجوب الصوم متعلقا بالشهر فیکون شهر رمضان
سببه لانه یضاف الیه ویتکرر بتکرره والیه ذهب المتأخرون واختلفوا
فی ان اللیالی کالایام فی السببیة اولا والی الاول ذهب الامام السرخسی
والی الثانی ذهب القاضی ابو زید وفخر الاسلام وجعل وجوب الصلوة

متعلقا باوقاتها فتكون سبب وجوبها لانها تنسب اليها وتتكرر وجوبها
بتكررها وجعل وجوب العقوبات متعلقا باسبابها اى الجنايات التى
تضاف هى اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وجعل وجوب الكفارات التى
هى دائرة بين العبادة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق
ولانها تكفر الذنوب والكفارة انما يكون بالعبادة وبين العقوبة لكونها
جزاء الفعل المحظور والعقوبة كذلك متعلقا بما تضاف الكفارة اليه اى
جعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى تصلح اضافة ذلك الامر الدائر
بين الامرين المذكورين اليه وبيّن ذلك السبب بقوله من سبب متردد اى
دائر بين الحظر والاباحة فتضاف العبادات الى الاباحة والعقوبة الى
الحظر ليكون الاثر على وفق المؤثر كالقتل الخطاء واما الافطار عمدا فهو

Maktaba Tul Ishaat.com

وان كان بالزنا او شرب الخمر فجهة الاباحة من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له وليس بخصوصية الزنا وشرب الخمر دخل في
الكفارة اذ لو زنى ناسيا الصوم لا يجب الكفارة فاعتبرا من حيث
انهما فعلان مفطران وجعل المعاملات مشروعة بتعلق البقاء اي بقاء
العالم والنفس والجنس المقدور اي المحكوم من الله تعالى بتعاطيها اي
بمباشرة المعاملات الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي
سبب شرعية المعاملات هو تعلق بقاء العالم والنفس والجنس المحكوم
من الله تعالى بمباشرتها ثم ان ههنا امران البقاء والافتقار الى المعاملات
وامران آخران نفس المعاملات وشرعيتها واول الامرين الآخرين سبب للامر
الاول من الاولين وثاني الآخرين مسبب لثاني الاولين فلا اشكال قالوا
في بيان ذلك ان الله تعالى قدر بقاء العالم الى القيمة وهو انما يكون ببقاء

مولوی عزیز الله

غاية

۲۳۹

الجنس والنفس فبقاء الجنس بالتناسل وطريقه النكاح وايجاب
مؤنة الولد على الوالد اذ ليس للام قوة الاكتساب غالبا وبقاء
النفس باصابة المال لبعضهم من بعض لان كل واحد لا يملك ما يحتاج اليه
وطريقه التجارة وانما لم نقدر الوجوب ههنا كما قدرنا في اخواتها اذ
لا وجوب في نفس المعاملات من حيث هي بل تجب بها المال ويمكن
ان يقدر الوجوب ويقال وجوب المعاملات متعلق بكذا باعتبار
ملاحظة استلزام عدمها لعدم البقاء فلما اوجب ترك المعاملات عدم
البقاء تجب المعاملات التي يحصل بها البقاء فان من علم انه لو لم يشتر
الطعام بالثمن الذي عنده يهلك وجب عليه اشتراؤه هذا وجعل
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته متعلقا بالآيات الدالة على حدوث
العالم والمراد بالآيات الدالة عليه علاماته

Maktaba Tul Ishaat.com

من كون الاجسام غير خالية عن الحركة والسكون وكلاهما في معرض الزوال
فلا يكونان قديمين لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا لم يكونا قديمين
فمعروضهما الذي لا يخلو عنهما لا يكون قديما والا يلزم خلوه عنهما وهو
خلاف المفروض ووجود الحركات التي لا بداية لها على ما ذهب اليه الفلاسفة
يبطله برهان التطبيق على ما بين في الكلام واذا ثبت حدوث العالم ثبت
وجود الصانع ولما كان العالم عبارة عن جملة الممكنات كان
صانعها خارجا عنها فلا محالة يكون واجب الوجود ووجوب الوجود
يستتبع جميع الصفات الكمالية على ما تقرر واليه اشار عمر بقوله البعرة
تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي و
المركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير وقال الاعرابي البعرة
تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض
ذات فجاج كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وانما الامر لالزام
اداء ما وجب علينا بسببه رد لما قيل ان سبب الوجوب هو الخطاب
لانه لا يستفاد الا من الامر ولما قيل انه لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فائدة الامر كالبيع بالثمن المؤجل فانه يجب به الثمن في ذمة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۴۰

۲۴۱

علی التقدیر المذکور من ان تفرض من المعلول

الاجزاء الی وقتنا احدیها زائدة

لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی

Maktaba Tul Ishaat.com

المشتری ولا یجب علیه اداؤه ثم اذا یطالب بالاداء یلزم الاداء
فکذا یجب الصلوة بدخول الوقت ثم یلزم الاداء بالخطاب وقد مر ما
یتعلق بهذا المقام ودلالتنا ای دلیل هذا الاصل وهو ان الوجوب بالسبب
ووجوب الاداء بالامر اجماعهم ای اجماع فقهائنا علی وجوب الصلوة
علی من لا یصلح الخطاب مثل النائم والمجنون والمغمی علیه اذا لم یزد
الاغماء والجنون علی یوم ولیلة ولهذا یجب القضاء علیهم فثبت ان
الوجوب بالوقت دون الخطاب ثم لما ثبت ان الاحکام متعلقة
بالاسباب شرع فی بیان اماراتها فقال وانما یعرف السبب ای کونه
سببا لشئ بنسبة الحکم ای اضافة الحکم الیه مثل صلوة الظهر وحد

الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف اليه سببا له اى للمضاف وذلك لان الاصل في الاضافة ان يكون الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء الى الحكم هو السبب لانه ثابت به وانما يضاف الى الشرط مجازا لان الحكم لما وجد عنده شابه العلة فجاز الاضافة اليه مجازا والاعتبار للحقيقة بلا مانع وكذا اى مثل الاضافة الى الشئ ملازمة الشئ للشئ في الدلالة على السببية فانه اذا لازم الحكم للشئ فتكرر الحكم بتكرره اى الشئ دل تكرره بتكرره على انه اى الحكم يضاف اليه اى الى الشئ لانه حادث به وحدوثه به دليل على انه سببه ولما فرغ من بيان الامارات شرع في بيان ما يترجح به احد الشيئين اللذين اشتركا في امارة وحكم

٢٤٣

مسه تخصيصه بالكتابة لاجل انه يستفاد من السباق وهو قول المصنف اذا لازم الحكم للشئ الخ فافهم ١٢

بسببيته دون الآخر وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا
والفطر شرطا مع وجود الاضافة اي اضافة الصدقة اليهما اي الى
الراس والفطر مع ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة
التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تحملوا
هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم يرجح الراس في كونه سببا لان
الاصل في وجوب المؤنة هو الراس دون الوقت اذ الراس هو المحتاج
الى المؤنة دونه والمؤنة للشيء سبب لبقائه وذلك في الراس دون الوقت
وتكرر الوجوب اي وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الراس
لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرار الراس
تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الراس
متجددا تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر
حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

اى لاجل ذلك الوصف كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضى
الزمان حكما كما ان النماء الذى لاجله كان المال اى النصاب سببا لوجوب
الزكوة وذلك الوصف وهو النماء يتجدد تقديرا بتجدد الحول ويصير
السبب الموصوف بذلك الوصف بسبب تجدد الوصف بمنزلة
المتجدد بنفسه فكما ان النصاب الموصوف بالنماء يعتبر متجددا
باعتبار تجدد الوصف حتى تكرر الوجوب فى نصاب واحد كذلك
صدقة الفطر يتكرر وجوبها فى راس واحد حقيقة متكرر حكما وعلى
هذا اى على الاصل الذى ذكرنا من ان السبب يتجدد بتجدد الوصف
تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهى الارض النامية كما ان
سبب وجوب الزكوة المال النامى ويدل على سببية الارض النامية
اضافة العشر او الخراج اليها وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم
لجزء من المال فلا يمكن ايجاده بدون النماء ولهذا اعتبر النماء فى العشر
حقيقة بالخارج والخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من
السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فدل على اعتبار النماء التقديرى
فى الخراج دون العشر ثم فى الخراج اعتبر النماء التقديرى بالتمكن من

الزراعة لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي

رعاية لجانب المقابلة ولهذا ما قال في الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن

من الزراعة والحاصل ان كل واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء

مع اتحاد الارض لكنهما تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا

الراس في صدقة الفطر **فصل** في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة القصد المؤكد

والرخصة في اللغة اليسر والسهولة والعزيمة في احكام الشرع اسم لما

اي لحكم هو اصل منها اي من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء باثباته

الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما اي

لحكم مبني على اعذار العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة

اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل لانه اما ان يكفر جاحده او لا
والاول هو الفرض والثاني اما ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب
والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والا فهو
النفل وقيل ان فعل المكلف اما ان يترجح جانب فعله او تركه او لا يترجح
والاول اما ان يكفر جاحده فهو الفرض او لا فاما ان يتعلق العقاب بتركه
فهو الواجب او لا فاما ان يكون ظاهرا واظبه النبي عليه السلام فهو السنة
المشهورة او لا فهو النفل والتطوع والمندوب والثاني اما ان يتعلق
العقاب باتيانه فهو الحرام او لا فهو المكروه والثالث هو المباح و
للشهور ان الاقسام خمسة الوجوب والندب والاباحة والحرمة و
الكراهة لانه اما ان يعاقب بالنار على تركه او فعله او لا يعاقب على احدهما
والاول الوجوب وهو يشمل الفرض ايضا والثاني الحرمة واما ما لا
يعاقب على احدهما فان تساوى فيه الفعل والترك فهو المباح او يترجح
فعله على تركه فهو المندوب وبالعكس فهو الكراهة ثم الكراهة اما كراهة
تنزيه ان كان المكروه الى الحل اقرب وتحريم ان كان الى الحرمة

Maktaba Tul Ishaat.com

اقرب ولا يعاقب لفاعل الاول ويعاقب في الثاني لكن لا بالنار
بل يستحق محذورا فالاقسام في الحقيقة سبعة وفي الظاهر خمسة وقيل
الكل واحد منها طرفان فعل وترك فيزيد الاقسام بهذا الاعتبار لا محالة
فالفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الاصطلاح ما ثبت وجوبه اي
لزومه بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض
اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته فيجب

اعتقاد حقيقة وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك

العمل به يكون فاسقا حتى يكفر جاحده بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر

من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل

قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة كذا فى الشرح ويفسق

تاركه اى تارك الفرض بلا عذر متعلق بالتارك والواجب ماخوذ من

الوجبة وهى السقوط سمى به لسقوطه فى اثبات العلم القطعى او من

الوجوب بمعنى اللزوم لان العمل به لازم وهذا اقرب وفى الشريعة ما

ثبت وجوبه اى لزومه بدليل فيه شبهة وحكمه اى الواجب اللزوم

عملا بالبدن فيجب اقامته مثل اقامة الفرض لا علما على اليقين حتى

لا يكفر جاحده لانتفاء العلم القطعى فيه ويفسق تاركه اذا استخف

باخبار الاحاد فاما اذا تركه متأولا فلا يوجب التفسيق اعلم

ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اوجه لانه اما ان تركه مستخفا باخبار
الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او لا لهذا ولا لذاك
ففي الاول يجب تضليله وفي الثاني لا يجب تضليله ولا تفسيقه لانه
سيرة السلف والخلف وفي الثالث يفسق ولا يضلل وفي المتن سكوت
عن القسم الاخير والسنة في اللغة الطريقة مطلقا وفي الشريعة اسم
الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها اي
السنة من غير افتراض ولا وجوب لانها اي السنة طريقة أمرنا
باحيائها بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ولقوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كذا قال الشارح المحقق فيستحق
التارك الملام اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها اي السنة و
ههنا اشكال وهو انا اذا امرنا باحياء السنة كانت السنة واجبة فان صيغة
خذوه تدل على وجوب الاخذ وايضا المذهب المختار ان الشفاعة ثابتة لاهل
الكبائر فكيف يستحق التارك حرمانها وعلى تقدير تسليم حرمانها يثبت به
الوجوب ويمكن ان يقال الامر ههنا ليس للوجوب او يقال ان السنة مخصوصة

۱۵ ولہا ویقال ان السنۃ آہ لما کان الحجۃ اسناد المذکورۃ علی الورود وارد علیٰ ہذا یلزم حمل اللفظ علی المجاز یخالف بدون القرینۃ وان قصد بہ الامر والوجوب فیجب ان یکون مجازا او ردہ الا ان الجواب آخر وکذا عندہ ان الجواب ان ہذہ آہ وحاصل انا لو سلمنا ان الامر للوجوب فالعمل بالامر یجب

وجوب السنۃ اولا علی عدم وجوب الدلالۃ الدالۃ علی السلام سن بالامر والنبی علیہ السلام

۶ ای کانت جہتہ الصلوۃ والسلام من سنن الہدی یوجب السنۃ قال علیہ السلام من عمل بہا الی یوم ادب سنۃ فلا وجوب عمل بہا ۷ والطریقۃ الثابتۃ فی الدین العبادۃ عمل بالفرض والواجب ای اعتراض ولا وجوب فی الدین وفیہ ان یقال ان الحکم فی الاذان فی الدین الغیر والعلو والتعاون بین الحکم المذکور مقبول لا ان الجواب ضعیف لا العود بمنزلۃ العقد المذکور ان الجواب یکون غیر

ص اقوالہم حجۃ فتکون اقوالہم سنۃ کذا فی الشرح ۱۲ من الحاشیۃ

۹ کالخلفاء الراشدین کما قال علیہ السلام علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین وکذا قال اصحابی کالنجوم الحدیث ۱۲ ۱۰ الا ان یکون من اعلام الدین کصلوۃ العید والاذان والاقامۃ والصلوۃ بالجماعۃ فان کلہا فی بعض الوجوب فی وجوب العمل ۱۲ ساع ۱۱ لاستلقاء بل لم یکن کذلک من ترک سنتی ادخل طریق الاولویۃ فلا یرد شئ مادون ۱۲ قیل المراد بعدم نیل الشفاعۃ التی تکون لکل صالح من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی حق الغیر منہا الا الشفاعۃ

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۰

صلی اللہ علیہ وسلم وفی محمد التارک لانہا موجودۃ تناول فی حق ذلک ایضا الا ان اللام للذات فلا یرد اشکال آہ ضرر ایضا ۱۲ ۱۲ ان آہ ۱۲ لان المدعی عین الدعوی قدرہ اللاائق فی الدنیا وکالعنف عن السنۃ فان حقیقۃ وحاصل الاشکال ان الدلیل یدل علی وجوب آہ اعتراض السنۃ والدلیل یدل علی الوجوب وقولہ والعلم الذی آہ من ترک سنتی الحدیث والامر یدل علی الوجوب وقولہ علیہ السلام من ترک کونہا اولا ۱۳ والحدیث الاول عساکر او یترتب الاولی تنصیص یمنع

والاحتراز عن الاعتبار لانا یکون مبین بیان السابقۃ فلا اولی فی الجواب ان یقال المراد بالطریقۃ المسلوکۃ فی الدین الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین بحیث لا یترتب العقاب علی تارکہا والفرض والواجب لیسا بہذہ المثابۃ لوجوب العقاب برکہا ۱۲ حاشیہ ۸ قد رسول سالکہا آہ کانہ اشیر الی ما قال اصحاب الشافعی من ان السنۃ فعل واظبہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما الفعل الذی واظب علیہ الصحابۃ رضی فلیس بسنۃ بل ہو عندہم مستحب فانہم لا یرون اقوال الصحابۃ حجۃ فلا یرون افعالہم سنۃ وعندنا ص

۲۵۱

الثالث فقال اولا ان وجوب الاخذ آہ وحاصل الجواب ان الموجود کالامر ان نقض المأتی بہ بالمکلف علی جہۃ المأتی بہ یدل علی وجوب العمل بالمأتی علی جہۃ المأتی بہ ولا شک ان العمل بالمأتی علی جہۃ المأتی واجب سواء کان فرضا او واجبا او سنۃ او نفلا فان کان واجبا فعلی طریق الوجوب وان کان سنۃ فعلی طریق السنۃ وکذا الی آخرہ ۱۲

ولناظرہ ولسامعہ ولوالدیہ ولکاتبہ اللّٰھم اغفر الرحمٰن برحمتک ۱۲

Maktaba Tul Ishaat.com

منه للدلائل الدالة على عدم وجوب السنة او ان الحديث محمول على
التشديد والتهديد او ان وجوب الاخذ لما اتاه النبي عليه السلام لا يدل على
وجوب المأخوذ به مطلقا فان الملتي به ينبغي ان يكون ماخوذا على وجه
اتاه ان كان سنة فعلى طريقة السنة وان كان فرضا فعلى طريقة الفرضية
وهكذا والسنة نوعان احدهما سنة الهدى سميت بها لان اخذها من
تكميل الهدى وتاركها يستوجب اي يستحق اساءة اي جزاء اساءة
وهي دون الكراهة وكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب وثانيهما السنن الزوائد وهي التي
اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل والشرب فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا لكن الافضل
ان ياتي بها وعلى هذا اي على ان السنة نوعان نوع يوجب بتركه
الكراهة والاساءة ونوع لا يوجبها بتركه تخرج الالفاظ المختلفة
المذكورة في باب الاذان من المبسوط من قوله اي قول محمد رح

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۲

۹ لان الاساءة عبارة عن استیراء ای لعصیة والتارک لا یستحق نقص الدرجة والتغیر الاساءة ذنب وتنابا جر وتحصلہ والتارک لا یستحق الذنب الا بالوجوب ودرجة الجزاء ولا تکن الاساءة العذر ذنب وعلی هذه الضابطة فالذنب بالوجوب ان عبارة البحر مبہمة علی جزاء الاساءة وکذا الذنب ای جواب لحول

۱۰ ان التارک لا یستحق جزاء الاساءة ای صاحب جزاء ودفع ان التارک یستحق الاجنبی ۱۲ صاحب جزاء الاساءة ای التارک جزاء ذنب کلا الاجنبی ای مستند لان الاساءة فیما الیضا و جزاء الاساءة وقولہ فوق الکراہة جزاء الکراہة وحولان ایاہ وانا لان الاساءة فیستحق جزاء الکراہة ایضا التقدیر ان ذلک

۱۱ وحاصلہ ان الاساءة غیر مفید نفکر بعد الاساءة فلا یستلزمہا فان الاساءة دون الکراہة لان الاسنتدراک ۱۲ بعنی غیر الکراہة لا دونہا لان الاساءة اخص من الکراہة اذ ہی استحقاق الذم فی الدنیا والجزاء المعلوم فی علم اللہ تعالی فی الآخرة وعدم رضوان اللہ تعالی بخلاف الکراہة اذ ہی عدم رضوان اللہ تعالی فقط فلا یستقیم قولہ دون الکراہة بمعناہ فلابد من ان یکون بمعنی غیر فاذا کان لفظ دون بمعنی غیر فلا یرد انہ تعمیم من کلام الشیخ ان الاساءة اقل من الکراہة ۱۲ کما ہو المتبادر من لفظ دون ویعلم مما بعد الامر بالعکس ۱۲ حاشیہ جو طے

۱۲ قولہ والجماعة آہ مثل الشرح ہو السنة الہدی بالجماعة وصلوة العیدین بنحو ذلک شرح المحقق اقول فیہ نظر اما فی الجماعة فلکونہا واجبة علی المختار والا قیل فی الدر المختار وقیل واجبة وعلیہ عامة مشائخنا وبہ جزم فی التحفة وغیرہا قال فی البحر وہو الراجح عند اہل المذہب انتہی ولذا قال الشامی فی حاشیتہ اہانة علی الزاہدی توفیقا بین القول بالسنة والقول بالوجوب ان المراد بہما واحد یعنی انہا واجبة اخذا من السنة لا ثم بالاخبار الواردة بالوعید الشدید بترک الجماعة وفی النہر عن المفید الجماعة واجبة وتسمیتہا سنة لثبوتہا بالسنة وعلی التقدیر لیس

۱۳ والنفل لا مجاوزۃ عن القیل بالمقال فالاول عدم ارادہ قال قتال السنة المتفق علیہا اما صلوٰۃ العیدین فلا تخلو من صاحب الدر ان ہی واجبة عند الامام الاعظم لاضد صاحبیہ وان ذکرہا واجبة ومنہا روایۃ الائمة الثلث واما الائمۃ التغلب ای التفریق المذہب الاثمة الحکمی الامیر برہ ۱۲

۱۴ قولہ واستن النافلة لان الامر حدیث بین ۱۲ فی لم یرد الغرض وبما ذکر من تستبیح بالترک ذلک الغضب والعیاذ باللہ وکذلک یقال ولہذا قال محمد انا ابعض الفضل وبہا یسب المضار لا ائب الہا ابیت لواجبة والدین ابیکا ترک علی اسبیل الصحیح ۱۲

ولسایرہم ولوالدیہ لکاتبہ اللہم اغفر عفی عنہ محمد سعید مولوی ۱۲

Maktaba Tul Ishaat.com

يكره وقد اساء ولا باس به قال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار
الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان
صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة
ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم الآخر لان كل واحد منهما ذكر على حدة
ولا باس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر وهذا الاخير علامة السنن الزوائد
وحيث قيل يعيد فذلك اي الاعادة او ذلك القول من اجل بيان حكم
الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اي في
الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه
لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل في اللغة اسم للزيادة وكذا
في الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا اي لنفعنا

٢٥٤

باكتساب الثواب باتيانها لا علينا حتى لم يتعلق بتركها العقاب

والملامة فلا تكون من الفرائض والواجبات والسنن وحكمه اے

حكم النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة ولا يعاقب على تركه

لعدم كونه من الفرائض والواجبات ولا يلام عليه ايضا لعدم كونه

من السنن ويضمن المرء بالشروع عندنا في النفل حتى يؤاخذ بالمضي

فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم

خلافا للشافعي لان النفل المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما

شرع فيه فقد تقرب الى الله تعالى باداء جزء وصار العمل حقا لله تعالى

وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كون كل واحد منهما صار حقا له

تعالى غير ان النذر صار له تسمية لا فعلا والشروع صار له فعلا وما

وقع فعلا اقوى مما وقع تسمية لانها بمنزلة الوعد ثم وجب مقتضى

اخرى للدليل لصيانة اي لصيانة ادنى الامرين وهي التسمية ابتداء

الفعل فاعل القول وجب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع

في النفل بقاءه اي بقاء الفعل وهو فاعل القول يجب اولى وتوضيحه

ان ههنا امرين احدهما التسمية في النذر والآخر شروع الفعل في

من النذر و النفل ١٢

توضيح الدليل ١٢

Maktaba Tul Ishaat.com

۲۵۶

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۵۵

لکنه یجوز لازم
تحت شرب علی فعل ولا یعاقب
علی ترکه فاذا شرع فیه فهو مخیر فیما لم یات
تحقیقا لمعنی النفلیة اذ النفل لا ینقلب فرضا واتمامه لا یکون
اسقاط الواجب بل اداء النفل ولهذا یباح الافطار بعذر الضیافة ولو اذا
کان مخیرا فیما لم یات فلم ترکه تحقیقا لمعنی التخییر ویلزم بطلان المؤدی ضمنا
وبقی الاقصد ولا یمکن ابطال الامحلوه عن القصد لکن سعی زعم نقض
الغیر بالزیادة لا یجعل نالا فادوجوب المنع التجزی فی النفل بعد الشروع فانه غیر
الزام ۱۲ تلویح من بانی فی دلیل اداء النفل ودلیل لقولهم تحقیقا
لمعنی النفلیة توضیح ان معنی النفلیة بعد الشروع باق ایضا
لان حقیقة الشیء لا یتغیر بالشروع الا تری انه
بعد الشروع نفل کما کان قبله فلذا

النفل والثاني اقوى من الاول وامرين اخرين احدهما ابتداء الفعل

والثاني بقاؤه والاول اقوى من الثاني كما انه اقوى من الاعادة

قال الله تعالى وهو اهون عليه واذا كان كذلك فلما وجب لصيانة

ادنى الامرين الاولين ما هو الامر الاقوى من الامرين الاخيرين

وجب لصيانة اقوى الامرين الاولين ما هو الامر الادنى من الامرين

الاخيرين والخصم لما سلم وجوب الاول يجب ان يسلم الثاني ايضا

واما الرخص فانواع اربعة لانه اما ان تكون الرخصة متحققة

حقيقة اولا بل يكون اطلاق الرخصة عليه بطريق المجاز وكل واحد

منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا او لا يكون فالاقسام

اربعة نوعان من الحقيقة اي يكون اطلاق الرخصة عليهما

بطريق الحقيقة احدهما احق اي اقوى واثبت في كونه حقيقة

من النوع الآخر ونوعان اخران من المجاز اي يكون اطلاق الرخصة

Maktaba Tul Ishaat.com

عليهما مجازا وليسا برخصتين حقيقة احدهما اى احد نوعى المجاز
اتم في كونه مجازا من الأخر اما احق نوعى الحقيقة فما اى ففعل
استبيح اى عومل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اى حكم المحرم وهو الحرمة فلا يمكن
الجمع بين الحرمة والاباحة مثل رخصة اجراء المكره بما فيه الجاء
الباء يتعلق بقوله المكره وذلك بان يخاف على نفسه او عضوه وقوله
كلمة الشرك على لسانه يتعلق بقوله اجراء وقوله بقوله على لسانه
ان الرخصة هو اجراء تلك الكلمة على اللسان مع اطمينان قلبه
بالايمان والعزيمة

في الصبر والامتناع ثم لما كانت الحرمة وسببها قائمين ههنا ومع
ذلك رخص له الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة لعذره كان
هذا القسم اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة وهي
كاملة ههنا وكافطاره اي الصائم في رمضان اذا اكره عليه حيث
رخص له الافطار لان حقه في النفس يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت
الى بدله وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان لم يفطر حتى قتل وهو
صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له
بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكاتلاف مال الغير فانه اذا اكره عليه
رخص له ذلك فان حقه يفوت صورة ومعنى وحق الغير لا
يفوت معنى لانجباره بالضمان ولو صبر حتى قتل كان شهيدا
وكجناية على الاحرام

Maktaba Tul Ishaat.com

لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه وكنا ولما الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا الا انه لو اكل رخص له في ذلك ويكون عليه الضمان لصاحبه وكترك الخائف على نفسه متعلق بالخائف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص له على تركه حتى لو فعل فقتل كان ماجورا وحكمه اى حكم هذا النوع من الحقيقة ان الاخذ بالعزيمة اولى لانه يبذل نفسه لاقامة حق الشرع فيكون ماجورا واما النوع الثاني من نوعي الحقيقة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح بعذر عارض مع قيام السبب المحرم دون حكمه وهو الحرمة وتراخى حكمه الى زوال العذر فمن حيث قيام سببه كانت الرخصة حقيقة ومن حيث تراخي حكمه كان دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة وثبوت السبب والحكم جميعا اقوى من ثبوت السبب بدون الحكم

كالبيع بشرط الخيار والبيع البات كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما

فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر

وتراخي حكمه اي حكم السبب هو وجوب الصوم وحرمة الافطار في

حقهما الى ادراك ايام اخر ولهذا اي ولان السبب قائم موجب للحكم

في حقهما كما في حق غيرهما والحكم متراخ في حقهما صح الاداء منهما

في الحال ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الايصاء بالفدية

ولو كان الوجوب ثابتا في الذمة في حقهما لزمهما الامر بالفدية لان

ترك الواجب بعذر لا يرفع الخلف كالمكره على الفطر في رمضان

اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصحة
الاداء تفريع على قيام السبب وعدم لزوم الامر بالفدية تفريع على
عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى
حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببه الموجب له
وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين
وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في الرمضان يسر من التفرد
به بعده كما يظهر لمن ابتلى به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق
قال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار
افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده
قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح

بمعنى انه مساوٍ للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظهر برواية تدل على
تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية والى ما ذكرنا اشار بقوله فالعزيمة يؤدي اي يحصل معنى الرخصة
وهو اليسر من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين فالاخذ بالعزيمة
موصل الى الثواب المخصوص بالعزيمة ويتضمن ليسر الرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعفه اي المسافر يخاف الهلاك على نفسه ويضعف
من الاضعاف الصوم استثناء من قوله ان الصوم افضل يعني اذا
اضعفه الصوم فالافضل الافطار حتى لو مات به كان آثما فليس له

اي للمسافر ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب اي وجوب الاداء
ساقط عنه اي عن المسافر في الحال الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون
بالصبر على الهلاك مقيما لحق الله تعالى بخلاف النوع الاول فان الحكم
فيه لم يتاخر عن السبب فكان الصابر مقيما اليه فكان عمله عمل المجاهدين
بخلاف هذا فانه قاتل لنفسه فائت لمقصوده وهو اقامة حق الله تعالى
فصار كانه قتل نفسه لا بسيف الجهاد واما اتم نوعي المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه
من الحراك لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل
النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما كان في شرائع من قبلنا من الاشياء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا او خطأ من غير شرع الدية وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر كان في بني اسرائيل في عشرة
اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كان ربع المال ولا يطهر

لهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار ينزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا في الليل كان يصبح
وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور رحمة علينا وتكريما
للنبي عليه السلام هكذا ذكره الشارح المحقق فاذ ذلك اي وضع
الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لا حقيقة لان الاصل غير واجب
علينا بل على غيرنا وهو ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ تمحض صفة للنسخ تخفيفا فهذا القسم اتم في
كونه مجازا وابعد من الحقيقة من القسم الثاني كما استطلع عليه و
اما النوع الثاني منه وهو النوع الرابع بالنسبة الى سائر الاقسام
فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم

Maktaba Tul Ishaat.com

في محل الرخصة مع كونه اي الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقوطه
في محل الرخصة كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلة العزيمة ومن
حيث بقاء السبب والحكم مشروعا في الجملة صار شبيها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز لكنه غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة ساقط اصلا كالعينية اي
تعيين المبيع في البيع المشروطة في البيع فانه يسقط اشتراطها اي العينية
نوع منه اي من البيع اصلا وهو مشروط في سائر البياعات وهو اي ذلك
النوع السلم لما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية سقطت في السلم
حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة

للعقد كانت رخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع

في الجملة كانت لها شبه بحقيقة الرخصة وكذلك اي كسقوط العينية

في سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما اي الخمر والميتة وتبدلت

الحرمة بالاباحة في حق المكره والمضطر اصلا وعن ابي يوسف ان الحرمة

بلا المضطر

لم ترتفع ولكن رخص له الفعل واليه ذهب كثير من العلماء وفائدة

الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون

اثما عندنا للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

عليكم الا ما اضطررتم اليه فيفيد التحريم في غير موضع الاستثناء

لا فيه لان المستثنى منه هو ضمير حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت

الا ما اضطررتم اليه فانه لم يكن حراما ويحتمل ان يكون مفرغا

٢٦٧

Maktaba Tul Ishaat.com

علی أن ما مصدرية وضمير اليه راجع الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار ولا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء راجعا الى حكم التفصيل
لان الغرض بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ثم ان الاصل في
الاشياء الاباحة على مذهب البعض وان الاستثناء من الخطر
الاباحة على مذهب من قال ان الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا حتى
لا يسعهما اى المكره والمضطر الصبر عنهما اى عن الميتة والخمر و
كذلك اى كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم سقوط غسل الرجل
الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حالة التخفف فانه
سقط غسل الرجل باعتبار المذكور في مدة المسح اصلا يعني ان
المشروع الاول فيه هو المسح وقد شرع اولا لليسر لان الواجب الاصلي
شيء آخر ويتأدى هو بالمسح لعدم سراية الحدث اليه اى الرجل بالخف
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۸

۲۶۹

الا ترى بانه يشترط ان يكون الرجل طاهرة والخف ملبوسة على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح لا يصلح رافعا للحدث

Maktaba Tul Ishaat.com

فلا يجب غسل الرجل الخ فلا يكون غسل الرجل مشروعا اصليا فيه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة
المسح كرخصة السلم رخصة اسقاط وكذلك اي مثل ما تقدم قصر
الصلوة في حق المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة
ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في
السفر او الحضر في قول وفي قول له يقضي في السفر ركعتين وفي الحضر
اربعا حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه لان السبب
في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الركعتان الاخريان نافلة وخلط
النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة محضا استدلالا بدليل
يوجب الرخصة واستدلالا بمعناها اي الرخصة اما الدليل فما روي عن
عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون

وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام في جوابه هذه التانيث باعتبار الخبر اعني قوله صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته تمسك الشافعي به انه عليه السلام سماه صدقة والصدقة لا تتم الا بالقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول يبقى على ما كان ونحن نقول سماه عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك من كل وجه اسقاط محض وهو احتراز عما يحتمله من وجه كما لو تصدق الدين لمديونه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون لا من غيره لانه مال من وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا لا يحتمل الرد فلا يتوقف على

قبول العبد فمعنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها
كما يقال فلان قبل الشرائع اي عمل بها واعتقدها وهو خبر بعد خبر لقوله
والتصدق كالعفو عن القصاص فان ولي القصاص اذا قال لمن عليه
القصاص وهبت القصاص لك يسقط القصاص من غير قبول ولا
يرتد برده لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد على ان هذا
التفصيل في صدقات العباد اما صدقة الله فلا يرتد بالرد وان كان
التمليك مضافا الى محل يقبل التمليك لانه تعالى مفترض الطاعة لا
يمكن رده او جبره سواء كان لنا وعلينا مثل الارث فانه تمليك من
الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبله لا يعتبر قوله وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا فهو خير لكم واما الاستدلال
بالمعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق قد يكون في العزيمة اما
لتضمنها فضل ثواب كما في الاكراه او لتضمنها يسر اليسر في الرخصة
كما في الصوم فيثبت الخيار للعبد بين الرخصة والعزيمة فاذا لم
يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت العزيمة وبقيت الرخصة
والرفق ههنا متعين في الرخصة وهو القصر اي قصر الصلوة فقط

فسقط الاكمال اصلا اذ ليس فيه فضل الثواب لان تمام الثواب باتيان

العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات اذ لا فضل للظهر على الفجر والمسافر

اتى بجميع ما عليه ولان الاختيار اي جعل العبد مختارا بين القصر وبين

الاكمال من غير ان يتضمن رفقا اي نفعا ودفع مضرة لا يليق بالعبودية

يعني ان الاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه يفعل ما يشاء

ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة يندفع عنه فاثباته مثل هذا

التخيير للعبد لا يليق بالعبودية لان مقتضاها الاحتياج ومقتضى

الاحتياج اختيار الفعل لغرض ان ينتفع به او يندفع به الضرر

للاستكمال والله تعالى منزه عنه فاختيار الفعل لا لغرض يعود اليه من

خصائص الواجب تعالى فلا يليق بالعبد بخلاف الصوم لان النص الدال

على الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط بل جاء بالتأخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كاداء
الزكوة والدين المؤجل دون الصدقة كما في الصلوة ليدل على الاسقاط
وكذا اليسر الذي فيه اي في افطار الصوم متعارضا بيسر العزيمة ولا
يدل معنى الرخصة على سقوط العزيمة فصار التخيير فيه بين الصوم
والافطار لطلب الرفق ثم انه لما فرغ من اثبات دعواه شرع في جواب
ما اورده الخصم وهو انه لا يلزم اختيار العبد المأذون في اداء الجمعة
حيث تخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتي الجمعة
وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق وانما لا يلزم لان الجمعة
غير الظهر ولهذا اي لكونهما متغايران لا يجوز بناء احدهما على الآخر
حتى لا يجوز اقتداء مصلي احدهما بمصلي الآخر وعند المغايرة لا يتعين
الرفق في الاقل عددا لان على الذوات المختلفة تترتب آثار مختلفة فيجوز
ان يعود الى الواحد دون واحد كما ظهر للمسافر والمقيم فواحد ولهذا

صح بناء احدهما على الآخر فبالتخير بين القليل والكثير لا يتحقق
شيء من معنى الرفق وعلى هذا اي على الجواب المذكور في العبد
يخرج حكم قول من نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت
الدار فعلي صوم سنة ففعل بان دخلها وهو معسر فانه يتخير
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم
سنة هذا في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اي الى التخيير
اي قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير

لانهما اي صوم السنة وصوم ثلثة ايام وان اتفقا صورة لكنهما مختلفان حكما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والثاني وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما لحق من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى الزجر والعقوبة فيصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في ما نحن فيه فان المقصود منه المنع عن الدخول وان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا يتخير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المسافر هما اي القصر والاكمال سواء كما علمت فلا فائدة في التخيير فصار ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر كالمدبر اي كتعين لزوم الاقل من الارش ومن قيمة العبد على المولى في جناية المدبر اذا جنى فانه اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة اي قيمة المدبر من غير خيار له اذ المالية هي المقصودة وتعين الرفق في الاقل بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لما علم مما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما

ما لـ والآخر قبة فاستقام التخير طلبا للرفق

باب في بيان اقسام السنة

وهي شاملة لقول النبي عليه السلام وفعله وتطلق على طريقة النبي عليه السلام والصحابة رض وهذا اختار السنة على لفظ الخبر والحديث اذ هما مختصان بالقول وقد الحق به افعال النبي عليه السلام واحوال الصحابة رض اعلم بان سنة رسول الله عليه السلام اراد بها قول النبي عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها ولما كانت هذه الاقسام حجج الاحكام وحجية السنة للاحكام تثبت بالكتاب لانه معجز ناطق بحقية النبي عليه السلام وبصدق كلامه فكانت السنة فرع الكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها مع احكامها فلا نشتغل في هذا الباب ببيانها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن من بيان كيفية الاتصال بالنبي عليه السلام ووجه اختصاصه بها ان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر واما السنة فلها طرق مختلفة فهذه بيان تلك الطرق وما يتصل بها فنقول السنة نوعان مرسل ومسند المرسل لغة خلاف المقيد وفي اصطلاح المحدثين هو الذي ترك الناقل فيه الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام

٢٧٧

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۷۷

قوله اعلم بان آه الغرض من هذا ان يبين [illegible]

[illegible]

۲۷۸

[illegible]

عبد القادر [illegible]

فان ترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
اباهريرة رض قال ابو هريرة رض فهذا يسمى منقطعا وان ترك اكثر من واحد
فيسمى معضلا وتمام تفصيله في كتب اصول الحديث والفقهاء
والاصوليون يسمون الجميع مرسلا وبالجملة فالارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
وهو على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث
وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه دون وجه بان
اسنده غيره او اسنده هو مرة وتركه اخرى وهذا غير مذكور في المتن
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع مقبول بالاجماع حملا لروايتهم
على السماع بانفسهم اذ هو الاصل الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير

واما المرسل من القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وعند مالك رح حملا له على انه وضح له اي للمرسل الامر اي امر ثبوت الحديث واستبان له اي ظهر له الاسناد بحيث استغنى بقوته عن ذكره وهو اي المرسل فوق المسند عندنا حتى يعمل عند التعارض بينهما بالمرسل فان من لم يتضح له الامر نسبه اي الحديث الى من سمعه منه ليحمله الراوي ما يحمل هو عنه اي الى من سمعه عنه ولهذا قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين واكثر وقريب منه ما نقل عن ابراهيم وغيره ولنعم ما قال

علماؤنا انه لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي
عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام مع قوله من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اولى مع ان الكلام في الثقات العدول
ولما ورد عليه انه لما كان المرسل اقوى من المسند كان مثل الخبر المشهور
اذ لا واسطة بين الاحاد والمشهور فيلزم ان تجوز به الزيادة على الكتاب
قال فخر الاسلام انه مثل المشهور وفوق المسند الواحد لا انه لا تجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى اشار الى دفعه فقال لكن هذا الذي ذكر من
الترجيح ضرب اي نوع مزية تثبت بالاجتهاد والرأي فلم تجز الزيادة
التي هي في معنى النسخ بمثله لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي و
هو لا يجوز بخلاف المشهور فان قوته ثابتة بالنص وائمة المراسيل من دون
هؤلاء من القرون الثلثة وهو جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهيم
وفي المغرب انه اسم جمع كالمناكير للمنكر فقد اختلف مشايخنا فيه اي
فيما ذكر من المراسيل قال الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر وقال عيسى بن ابان

٢٨١

Maktaba Tul Ishaat.com

لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بانه اخذ الناس العلم منه
فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف مرسله الى ان يعرض
على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة الا ان يروي الثقات
مرسله الضمير راجعة الى من دون كما رووا مسنده استثناء من قوله
فقد اختلف فيه يعني لا اختلاف بين اصحابنا مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله وقال الشافعي لا اقبل المراسيل غير القرن الاول الا اذا
تائيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي وتلقته
الامة بالقبول وثبت اتصاله بوجه اخر كمراسيل سعيد بن المسيب فاني

٢٨٣

تتبعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام ثلثة لانه اما ان يكون اتصاله في كل عهد برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا بل يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير كذلك فالاخير خبر الواحد و الثاني خبر المشهور والاول المتواتر المتواتر التواتر لغة التتابع وهو اي المتواتر في الاصطلاح ما يرويه قوم لا يحصى عددهم هذا الشرط عند البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولا يتوهم تواطؤهم واتفاقهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط عند الجمهور وتباين اماكنهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط عند الجمهور هذا هو الذي يعرف به المتواتر مطلقا ولما كان الغرض ههنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر مطلقا قال ويدوم هذا الحد

الى ان يتصل بك المروى عن رسول عليه السلام حتى لو انقطع عن هذا
الحد في زمان لم يكن متواترا وذلك اي التواتر الذي علم من تعريف
المتواتر بما ذكر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات و
مقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج وصيام رمضان وانه اي المتواتر
يوجب علم اليقين بمنزلة العيان تاكيد لما قبله وهو مذهب الجمهور وقال
النظام وابو عبد الله البلخي من الفقهاء انه يوجب علم الطمانينة اي الذي
تطمئن اليه القلوب هو فوق الظن دون اليقين علما ضروريا فان العلم
به حاصل لمن لا يقدر على الكسب والاستدلال وقال قوم انه يوجب علم
اليقين علما استدلاليا وفيه اشارة الى دفع ما يقاله مشكك انه كيف
يوجب علم اليقين مع جواز كذب كل واحد من احاده الموجب لكذب
الجميع لان هذا تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب وايضا حكم الكل
المجموعي قد يغاير حكم الكل الافرادي فلا استلزام والخبر المشهور وهو
ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر في القرن الثاني فصار بنقله

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

تسمی مشہورۃ حتی لا یجوز الزیادۃ بہا علی الکتاب مثل خبر الفاتحۃ والتسمیۃ فی الوضوء فلہذہ الثلثۃ صح بالقرن الثانی والثالث " تلویح "

Maktaba Tul Ishaat.com

قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي القوم الناقلون اهل القرن الثاني ومن بعدهم اي من القرن الثالث ولما كان للمتوهم ان يقول اذا كان هذا الخبر في الاصل خبر الواحد فلا ينفع صيرورته مشهورا بعده في كونه راجحا على خبر الواحد كما ذهب اليه بعض الشافعية فقال و اولئك اي اهل القرن الثاني والثالث قوم ثقات ائمة لا يتهمون بالكذب فصار الخبر بشهادتهم وتصديقهم بصدقه فانه لما رووه فقد صدقوه وشهدوا بصدقه اذ لو كان لهم ترددا فيه لما نقلوه بمنزلة المتواتر حتى قال ابو بكر الجصاص ومن تبعه انه اي المشهور احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وقال عيسى بن ابان انه يوجب علم الطمانينة لا علم اليقين فيكون دون المتواتر

وفوق الاحاد حتى يجوز به الزيادة على الكتاب التي هي بمنزلة النسخ وان
لم يجز به النسخ مطلقا ويضلل جاحده ولا يكفر هذا قول عيسى واتباعه
وبعضهم منهم ان جاحده يكفر عند الجصاص واتباعه فيكون ثمرة الخلاف
هذا وهو موافق لما قال ابو اليسر ان حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار وبعض
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا واليه اشار في الميزان وعلى هذا لا
يظهر الاختلاف في الاحكام وهو اي مذهب عيسى ابن ابان الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة السلف لا بنفسه كالمتواتر صار حجة لا لافادة
اليقين بل للعمل به فيكون بهذا الوجه بمنزلة المتواتر فالمشهور بملاحظة كونه
خبر الواحد في الاصل كان فيه شبهة لكنها اندفعت بشهادة السلف فيكون
دون المتواتر وفوق الاحاد فصحت الزيادة به اي بالمشهور على كتاب الله
وهو اي الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا
خلافا للشافعي وذلك لانه متواتر معنى فيجوز به الزيادة التي هي النسخ
معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع
الاطلاق وتبدله بالتقيد ثم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان

Maktaba Tul Ishaat.com

التفسير للمجمل جازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه
ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو بين المتواتر والاحاد وتوهم
منه انه لما كان من المتواتر عند الجصاص كان النسخ المحض به جائزا كما
يجوز بالمتواتر فتكون ثمرة الخلاف بينه وبين عيسى بن ابان هذا لكن
انما يصح لو ثبت ان الجصاص جوز النسخ المحض بكل واحد من قسمي المتواتر
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل الزيادة بحديث الرجم
فانه زيد الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية ومثل زيادة
المسح على الخفين فانه زيد على قوله تعالى وارجلكم ومثل زيادة التتابع في
صيام كفارة اليمين فانه زيد بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها والزيادة في هذه الاحكام نسخ لها
من حيث ان الامر بالجلد يتناول المحصن وغيره وكذا غسل الرجل يتناول حالة
التخفف وغيره وكذا الصيام المطلق يوجب جواز التفرق والتتابع فالتقييد
بغير المحصن وبغير التخفف وبالتتابع نسخ لهذه النصوص في حق المحصن والمتخفف

والمتفرق ولما كان ثبوت حجية الخبر المشهور بشهادة السلف يوهم
كونه مثل المتواتر من كل وجه فيلزم ان يكون موجبا للعلم اليقيني دفع
بقوله لكنه اى الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به اى بكونه
في الاصل من الاحاد شبهة سقوط بها اى بتلك الشبهة علم اليقين وبقي
علم الطمانية بالشهادة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد والاثنان
فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في القرن الثاني
والثالث والمتواتر وهذا دفع لما يتوهم من لفظ خبر الواحد انه لو رواه
اثنان فصاعدا يلزم ان يخرج من هذا الصنف ونفي كونه من المتواتر
بعد نفي كونه من المشهور لتنصيص النفي بالامرين المذكورين

Maktaba Tul Ishaat.com

وحكمه اي حكم خبر الواحد المخالف للكتاب لا يقبل ان لم يمكن تاويله الصحيح الا يأول بتاويل صحيح لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولهذا لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به وكذا لا يجوز حمل ظاهره على خلافه به عندنا وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العام من الكتاب به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لكونهما غير موجبين لليقين عندهم واما من ذهب من اصحابنا الى كونهما ظنيين فالاصح انهم لا يجوزون التعارض بينهما وبين خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال

في العام...... مثلا فاذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته
بالخبر المتواتر اولى بالاعتبار في حادثة ظرف لقوله ورد لا تعم بها اي
بتلك الحادثة البلوى حتى لو كان وروده فيما يعم به لا يقبل لان النبي عليه السلام
فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد قد يحصل
به التواتر مبالغة في الشياعة فاذا لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ وعند
عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي واهل الحديث
ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك الحاجة به
اي بخبر الواحد يعني لا يكون خبر الواحد متروك المحاجة به عند ظهور
الاختلاف حتى لو تركوها على هذا التقدير يكون مردودا عند بعض
المتقدمين وعامة المتأخرين خلافا لغيرهم من الاصوليين واهل الحديث
مثاله ما روى عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال
وقد اختلف الصحابة في هذه المسئلة وتكلموا بالرأي وتركوا الاحتجاج
به فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مؤول بان ايقاع الطلاق الى
الرجال واما مثال ما ورد في حادثة تعم بها البلوى فما روي عن ابي هريرة رض
ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل

واما مثال المخالفة للخبر المشهور فما روى ان النبي عليه السلام قضى بشاهد و
يمين الطالب فانه مخالف للخبر المشهور وهو ما روى انه عليه السلام قال البينة
على المدعي واليمين على من انكر واما مثال المخالفة للكتاب فما روى انه
عليه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القران انه اي خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين و
لا الطمانية بل الظن هذا عندنا وذهب احمد واكثر اصحاب الحديث الى
ان اخبار الاحاد الصحيحة توجب علم اليقين وقيل لا يوجب العلم ولا العمل
في غير المعاملات بشروط اي يوجب العمل حال كونه ملصقا بشروط تراعى في المخبر

كما كان ملصقا بشروط اربعة مذكورة في الخبر وهي اي تلك الشروط

اربعة الاسلام لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر لعداوة الكفرة و

سعيهم في هدم اركان الاسلام بادخال ما ليس منه فيه والعدالة وهي الانزجار

عن المحظورات لانه يترجح بها جهة صدقه والعقل الكامل لان الخبر كلام

وضع لاظهار المعنى وذلك لا يعتبر الا بالعقل والضبط وهو سماع

الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه وانما اشترط الضبط

لان الصدق لا يحصل بدون الضبط واذا كان كذلك فلا يجب العمل بخبر

الكافر لفقد الشرط الاول وخبر الفاسق لفوات الشرط الثاني وخبر الصبي

لعدم العقل الكامل وخبر المعتوه لانه كالصبي وخبر الذي اشتد غفلته

او مسامحته اي عدم المبالاة بالسهو والخطاء

Maktaba Tul Ishaat.com

او مجازفة اى التكلم من غير خبرة وتقطنة لعدم الشرط الرابع والمستور
كالفاسق فلا يكون خبره حجة فى باب الحديث ما لم يظهر عدالته وجوزه
به عن باب القضاء فان القاضى لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابى حنيفة
نظرا الى العدالة الظاهرة الا فى الصدر الاول متصل بقوله لا يكون خبره
حجة والمراد به القرون الثلثة قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم على ما بين
من ان العدالة اصل فيهم بقوله عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وروى الحسن عن ابى حنيفة انه اى
المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه
فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لثبوت
عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر
اى ذكر محمد فى كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيه وهو الصحيح
لانه لا بد من اشتراط
العدالة ليرجح جانب الصدق

في الخبر وما كان شرطا لا يكفي وجوده ظاهرا لكن قال لعبده ان لم
تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى
دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا
لنزول العتق وقال محمد في الفاسق والحال انه يخبر بنجاسة الماء انه اي الشان
يحكم السامع رأيه اي يجعل السامع رأيه حاكما فان وقع في قلبه اي السامع
انه كان في اكبر رأيه انه اي المخبر صادق في الخبر تيمم السامع ولا يتوضأ
لان اكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط بمنزلة اليقين من غير اراقة الماء
فان اراق فهو احوط للتيمم لاحتمال كونه كاذبا فتحقق الضرورة للتيمم
حين الاراقة قطعي وعند عدمها ظني فالاراقة ثم التيمم احوط وان كان
اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم لان طهارة الماء ثبت يقينا
فلا حاجة الى ضم التيمم اليه وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في
قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يعمل بخبرهم ولا يتيمم

Maktaba Tul Ishaat.com

لان هؤلاء ليس لهم ولاية على انفسهم فليس لهم ولاية الالزام على الغير
ايضا فان اراق السامع الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال صدقه ثابت و
ان تيمم من غير اراقته وصلى لايجوز صلوته وفي المعاملات التي تنفك عن
معنى الالزام اي ليس فيه الالزام اصلا احترز به عما هو الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فانه يشترط فيه العدد ولفظ
الشهادة والاهلية بالولاية اما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين
اكثر منه بقول الواحد ولان الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح الصدق
بانضمام شاهد اخر اليه واما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان
المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير والشاهد له
ولاية على المشهود عليه كالقاضي له ولاية على المقضي عليه والكافر ليس من اهل
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ لانهما لا ولاية لهما على انفسهما
فكيف على غيرهما واحترز به ايضا عما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل فانه الزام

من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حق نفسه فيشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدالة او العدد
عند ابي حنيفة رعاية لشبه الالزام وعدمه كالوكالة والمضاربات والاذن
في التجارات يعتبر خبر كل مميز عدلا او بالغا كان او لا مسلما كان او لا لعموم
الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط حتى اذا اخبره صبي او كافر او
فاسق ان فلانا وكله او اذن له يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان الانسان قلما يجد الشخص المستجمع بتلك الشرائط ليبعثه الى
وكيله بخبر الوكالة او الى غلامه بخبر الاذن بل المتعارف بعث الصبيان و
العبيد لذلك والعدول لا يتهيئون دائما للمعاملات الخسيسة فلو
اعتبرت تلك الشرائط لتعطلت المصالح وفيه من الحرج ما لا يخفى ولا
دليل مع السامع يعمل به اي بذلك الدليل سوى هذا الخبر فتبين وجه كون
الضرورة لازمة ههنا بخلاف خبر الفاسق بنجاسة الماء لان العمل بالاصل
ممكن ثمه فلم تكن الضرورة لازمة هناك فوجب ضم تحكيم الرأي اليه واعلم
انه ذكر فخر الاسلام في موضع كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه اشترط التحري وهو

المذكور في كلام الامام السرخسي وذكر محمد هذا القيد في كتاب الاستحسان
ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب
الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان كذا في التلويح
فتأمل وتعرف ولان اعتبار هذه الشرائط المذكورة ليترجح جهة الصدق
في الخبر فيصلح الخبر بسببه ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم
بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه غير ملزم لان العبد والوكيل لا يلزمهما الاقدام
على التصرف فشرطناها اي تلك الشروط فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين
والديانة دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق
في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد باكبر الرأي ولم
يعتبر في رواية الحديث لان ذلك اي الوقوف على هذه الاشياء امر خاص
اي امر معين مخصوص صفته انه لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
البتة لانه لا يجب ان يقف عليه جميع الناس بل يجوز ان يقف عليه الفساق
بل هو الشائع بخلاف رواية الحديث فوجب التحري في خبره اي خبر
الفاسق المفردة وهذا دفع لما يقال انه لما اشترطت هذه الشرائط في

حواشی متعلقه صفحه ۲۹۸

[illegible]

Maktaba Tul Ishaat.com

امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في
الاخبار بنجاسة الماء ونحوها وان تايد باكبر الرأي لانه من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي ولكونه اي الفاسق وهو عطف على قوله
للضرورة مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب في
خبره وهذا عطف على قوله ولكونه اي اعتبر خبر الفاسق مع التحري للضرورة
ولكل واحد من هذين الامرين المستلزمين لاعتباره حيث يلزم اي
الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاقدام والاجتناب اي ليس خبره ملزما على
الغير ابتداء فانتفى التهمة بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما
ما يلزم غيرهما اما الكافر فلعدم كونه مخاطبا بالشرائع فلو اعتبر خبره كان
الخبر ملزما ابتداء واما الصبي فلانه لم يلزمه ما اخبره به فيصير الزاما ابتداء
ايضا الا ان هذه الضرورة غير لازمة دفع لما يتوهم من انه يلزم قبول خبر الفاسق
من غير وجوب التحري لان العمل بالاصل ممكن وهو اي العمل به الحكم
بطهارة الماء مثلا لان الماء طاهر في الاصل اي في اصل الخلقة واذا كان
كذلك فقد ثبت انا لم نجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث

لم يقبل بدون ضم تحكيم الرأي اليه ولا ضرورة في المصير اليه روايته في
امور الدين اصلا فلا يقبل خبر الفاسق فيها سواء ظن صدقه او لا لان في
العدول خبر مقدم على الاسم وهو قوله كثرة وقوله من الرواة بيان للعدول
كثرة وبهم اي بالعدول غنية عن غيرهم فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق
بالتحري اي لا احتياج الى قبول خبره مع التحري ههنا لان العلماء والاتقياء
يتلقونها فلا حرج في عدم اعتبار اخبار الفسقة في الاحاديث واما
صاحب الهوى وهو ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع
فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى اي اتخذه نحلة وملة
ودعى الناس اليه اي الى الهوى لان المحاجة اي محاجة صاحب الهوى مع
اهل الحق والدعوة اي دعوة الناس الى الهوى الذي هو عليه سبب
حامل له على الكذب وداع الى التقول اي الافتراء فلا يؤتمن على حديث رسول

Maktaba Tul Ishaat.com

اعلم ان صاحب الهوى اما كافر كالغلاة من الروافض واما فاسق فالجمهور
على رد شهادة الكافر وروايته وعلى قبول شهادة الفاسق واما روايته
فقيل مقبولة على الاطلاق وقيل يقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا الى
هواه ولا يقبل اذا كان هواه كذلك وهو اختيار الشيخ وهو مذهب اهل
الفقه والحديث وذهب البعض الى قبول شهادة الكافر وروايته والبعض
الى عدم قبول شهادة الفاسق وروايته ايضا واذا ثبت ان خبر الواحد حجة
قلنا هذا شروع في بيان شرائط تقدم خبر الواحد على القياس بعد ما
تبين كونه حجة ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة جمع عبد كالنساء للمرءة

او عبدلة فان العرب يقولون في عبد عبدلة وفي زيد زيدلة وهم عند الفقهاء

عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين

عبد الله بن زبير مقام عبد الله بن مسعود كذا في الشرح وذكر في القاموس

والعبادلة عبد الله بن عباس وابن عمر وابن العاص وليس منهم ابن مسعود

وغلط الجوهري وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري و

عائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب وابي الدرداء

كان حديثهم حجة يترك به القياس وروي عن مالك تقدم القياس على خبر

الواحد وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة

وانس بن مالك فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه اي خالف حديثه

القياس لم يترك الحديث الا للضرورة وانسداد باب الرأي من كل وجه حتى

ان كان مخالفا للقياس من وجه وموافقا للآخر لا يترك الحديث وهو عطف تفسيري

Maktaba Tul Ishaat.com

لقوله للضرورة وبيان ذلك ان النقل بالمعنى شائع ويجوز ان ينقل الراوى بعبارة لا يحتمل المعنى الذى حمله الفاظ النبى عليه السلام لانه اوتى اليه جوامع الكلم فتمكن فى هذا الحديث شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة فيه ليس الا فى الوصف الذى هو اصل القياس فههنا تمكنت فى المتن والاتصال جميعا فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة واحدة فيترجح القياس ح لعلة الشبهة هذا مذهب عيسى ابن ابان واختاره كثير من المتاخرين و ذهب الكرخى وتبعه كثير من العلماء الى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس و قالوا لم ينقل هذا القول عن اصحابنا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة فى الصائم اذا اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس و قالوا ايضا لم يثبت ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها اعانه

٣٠٥

اصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي وذلك لان
الحديث الذي خالف القياس مطلقا المروي عن راو ضابط عدل غير فقيه
مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل و
الغنم فمن ابتاع بها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع والمراد
ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل للمشتري انها
كثيرة اللبن ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين واختلف العلماء
فيه فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار وعندنا ليست
بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة
المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا يعدم
صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فيخالف للقياس لان ضمان العدوان
اما بالمثل او بالقيمة فايجاب التمر مكانه يخالف القياس فلا يكون معتبرا

Maktaba Tul Ishaat.com

20
20

وان كان الراوى مجهولا ضبط المقام ان يقال ان الراوى اما معروف بالرواية
او مجهول والمعروف ان كان معروفا بالفقه يقبل خبره سواء وافق القياس اولا
وان لم يكن معروفا بالفقه فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به
في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحته فيقبل او برده
فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل ايضا او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا يقبل لا يعرف الا بحديث
رواه او بحديثين مثل وابصة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيده وسلمة بن المحبق بكسر الباء فانه روى
ان النبي عليه السلام قال فيمن وطي جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه
مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس
الصحيح يرده فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن فيه
بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل

حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس وان اختلف فيه اى فى حديثه اى فى صحته بان قبل البعض ورده البعض مع نقل الثقات عنه فكذلك اى كحديث المعروف عندنا مثل حديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى رسول الله عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على وقال ما نضع بقول اعرابى بوال على عقبيه فعملنا به لموافقته القياس فان الموت عندنا كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعى لما انه خالف القياس عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية هذا المجهول وان لم يظهر

۳۰۸

في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا فلا يجوز العمل به ان خالف القياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز اذا وافق القياس وفائدة جواز العمل به مع ان الحكم ثابت بالقياس ايضا هي جواز الاسناد اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه ثابتا بالحديث لان العدالة اصل في ذلك الزمان قال النبي عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم والحق ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل ذلك الزمان فصار الخبر المتواتر يوجب علم اليقين ويقابله الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والخبر المشهور يوجب علم الطمانينة ويقابله المستنكر لان المشهور حجة يحتمل عدم الحجية والمستنكر على عكسه وخبر الواحد يوجب علم غالب الراي ويقابله خبر المجهول الذي لم يقابل

برد ولا قبول لان خبر الواحد يوجب العمل به وهذا لا يوجب والمستنكر منه اى
من الخبر الواحد يفيد الظن اى الوهم وان الظن بهذا المعنى لا يغني من الحق
شيئا والمستتر اى المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول منه اى من الخبر في حيز
الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته اى
الحديث قولا بان افتى بخلاف روايته او عملا من الراوى بعد الرواية بانه
عمل بخلافها وضبط الاقسام ان يقال ان الطعن اما من الراوى او من غيره و
الثاني اما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فيما
يحتمل الخفاء او فيما لا يحتمل والاول لا يكون جرحا والثاني يكون جرحا والثاني
هو ان يكون من ائمة الحديث اما ان يكون الطعن مجملا او مفسرا فان كان مجملا
لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه فلا يخلو اما ان يكون

Maktaba Tul Ishaat.com

الطاعن من اهل النصيحة لامن اهل التعصب كان جرحا والا لا يكون جرحا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي والاول وهو ان يكون الطعن من الراوي فاما ان يعمل بخلافه بلا تاويل بعد الرواية فيكون جرحا وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يكون جرحا واما ان عمل بخلافه بتاويل بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح واما ان انكرها فلا يخلو اما ان يكون انكاره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي فيسقط العمل به اتفاقا واما ان يكون انكاره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويته كذا او لا اعرفه فهذا لا يكون جرحا عند البعض ويكون جرحا عند البعض بعد الرواية كحديث عائشة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء

فلان ينعقد بعبارتها اولى ومن غيره اى للراوى من ائمة الصحابة والحال

ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم نحو ما روى عبادة بن الصامت عن النبى

عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلى ولا يمكن

خفاء هذا الحكم عليهما فيحمل على الانتساخ متعلق بالقسمين واختلفوا

فيما اذا انكره المروى عنه كحديث ايما امرأة نكحت نفسها الخ رواه سليمان

عن موسى الاشعرى عن الزهرى عن عروة عن عائشة وقد انكر الزهرى قال

بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل به

قول ابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يكون توقف المروى عنه فى الرواية

Maktaba Tul Ishaat.com

للراوي جرحا وهو اي هذا الاختلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية ادعى رجل بان القاضي قضى له على خصم بكذا
والقاضي لم يذكر قضاءه وانكر فاقام المدعي البينة على ذلك يقبل عند محمد
ولا يقبل عند ابي يوسف كما قال وهو اي والحال ان القاضي لا يذكرها اي
القضية فقال ابو يوسف لا يقبل القاضي قولهما وقال محمد يقبل القاضي قولهما
والطعن المبهم بان يقال هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح لا يوجب
اي الطعن جرحا في الراوي كما لا يوجبه اي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا
في الشاهد ولا يمنع العمل اي بالحديث وهو عطف على قوله لا يوجب
الا اذا وقع الطعن مفسرا هذا الاستثناء منقطع بما هو جرح متفق عليه
او يكون الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من
ائمة الحديث **فصل** في المعارضة هي في اللغة ممانعة على سبيل المقابلة
يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وفي الاصطلاح

تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن جمعهما وهذه الحجج التي سبق ذكرها
من الكتاب والسنة وهذا بيان للحجج وكلمة من للتبعيض لا تتعارض في انفسها
وضعا اي حقيقة ولا تتناقض والتناقض وجود الدليل في بعض الصور
مع تخلف المدلول عنه اما بلا مانع وهذا عند من جوز تخصيص العلة
او مطلقا عند من لم يجوز تخصيصها وهو يوجب بطلان الدليل واما
التعارض فهو يمنع ثبوت الحكم من غير تعارض للدليل هذا هو الفرق
اصطلاحا وان استلزم كل واحد منهما الآخر ولذلك جمعهما المص لان ذلك
اي كل واحد من التعارض والتناقض من امارات العجز فان اقامة الحجة المتعا

على الشئ انما هو للعجز عن اقامة حجة غير متعارضة هذا لو علم التعارض بينهما
وعجز عن اتيان غير المعارض وان اقامة الحجة للمعارضة للعجز عن العلم
بكونها معارضة للحجة الاخرى اللتي اقامها اولا وهذا لو لم يعلم التعارض
بينهما تعالى الله عن ذلك اى العجز ولما يقع التعارض والتناقض بينها اى
بين الحجج لجهلنا بالناسخ ممتازا عن المنسوخ فيكون التعارض بينهما ظاهرا
لا حقيقة وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة اذ وجدت ان النصين
المتعارضين متساقطان فكانه لم يوجد فى الحادثة حكم فلا بد من دليل
اخر ليتعرف به مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى اذا
قرء القران فاستمعوا له وانصتوا فانهما متعارضان فيصار الى الحديث
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرءة الامام قرءة له وفى حديث اخر
اذا قرء القران فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

لانہ یحتمل حملہ علی نفی الفضیلۃ وحکم المعارضۃ بین السنتین المصیر الی
القیاس ومثالہ ما روی انہ علیہ السلام صلی صلوۃ الکسوف کما یصلون
رکعتین فی کل رکعۃ رکوع وسجدتان وما روت عائشۃ رض انہ علیہ السلام صلی
رکعتین باربع رکوعات واربع سجدات فانہما لما تعارضا صرنا الی القیاس وہو
الاعتبار بسائر الصلوات واقوال الصحابۃ رض علی الترتیب فی الحجج اعلم انہ
اختلف فی جواز تقلید الصحابی فقیل یجوز مطلقا ای فیما یدرک بالقیاس
وفیما لا یدرک بالقیاس وقیل لا یجوز فیما لا یدرک بالقیاس والمص اورد عبارۃ یحتمل
تطبیقہا بکل واحد منہما لانہ یجوز ان یکون قولہ علی الترتیب فی الحجج متعلقا بالمجموع ای حکم
المعارضۃ بین الآیتین المصیر الی السنۃ وبین السنتین المصیر الی اقوال الصحابۃ
اولا ثم الی القیاس ثانیا فیکون مطابقا للقول الاول ویجوز ان یکون
متعلقا بما قدم لا بقولہ الی القیاس واقوال الصحابۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

ويكون المعنى ان الكتاب مقدم على السنة وهي على القياس واقوال
الصحابة وعند العجز يصار الى احدهما اي فيما يدرك بالقياس الى القياس
وفيما لا يدرك به الى قول الصحابة فيكون مطابقا للقول الثاني ويكون
تقديم ذكر القياس على اقوال الصحابة تنبيها على هذا وهذا موافق لما
ذكره الشارح المحقق ويمكن ان يكون قوله على الترتيب متعلقا بالقياس و
اقوال الصحابة ويكون المعنى المصير اليهما على الترتيب المقرر الثابت في الحجج
بان يقدم الاقوى على الاضعف فمن اختار ان القياس اقوى من قول الصحابي
يصير اليه ومن اختار ان قول الصحابي اقوى منه يصير الى قول الصحابي ويكون
حينئذ قوله على الترتيب في الحجج اشارة منه الى توقفه في الترتيب بين القياس

واقوال الصحابة ﷺ ان امكن اى امكن المصير على الوجه المذكور لان التعارض
متى ثبت بين الحجتين تساقطا اى الحجتان جميعا لاندفاع كل واحدة
منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اى بعد الحجتين المتعارضتين
من الحجة فيه اشارة الى ان المرجح يجب ان لا يكون من جنس المتعارضتين
ولذا قالوا انه لو كان فى جانب آية وفى جانب اخر آيتان او فى جانب حديث
وفى جانب اخر حديثان لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بالآيتين
ولا بالحديثين بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا
يترجح بكثرة الادلة بل بقوتها ويرد عليه انه لما لم يكن موافقة آية لآية موجبة
لقوتها فكيف يكون موافقة الحديث لها موجبة لترجيحها لانه يلزم
ترجيح الآية والسنة على الآيتين وترجيح السنة والقياس على السنتين ولا
وجه لما قيل ان السنة متاخرة عن الكتاب والقياس متاخر عن السنة و
المتعارضان متساقطان فبقى العمل بالمتاخر لان تاخر السنة عن الكتاب و
القياس عنها ليس الا فى الرتبة لا فى الزمان فيجوز ان يتقدم السنة زمانا
ويصير منسوخا بالكتاب ويمكن الجواب بان الادنى يصير بمنزلة الوصف التابع
للاقوى فيزداد بانضمام قوة للاقوى فيترجح بخلاف انضمام المساوى الى مثله

٣١٨

وعند تعذر المصير اليه اي الى ما بعدهما اي المتعارضين بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول ومعناه بان يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار فانه لما تعارضت الدلائل الدالة على اباحة لحمه وحرمته فقد روي انه عليه السلام حرم لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروي انه عليه السلام اباح لحوم حمر الاهلية وتولد منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فياخذ حكمه منه وايضا تعارضت الدلائل الدالة على طهارة سؤره ونجاسته فانه روي انه عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلته الحمر فقال نعم وهذا نص في طهارته وروي انه عليه السلام نهى عن حمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة الماء

ولم يصلح القياس شاهدا لواحد منهما لان السؤر ان اعتبر بالعرق كان طاهرا
لان العرق طاهر وان اعتبر باللبن كان نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين
او يقال لا يجوز الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لان الحمار يربط في
الدور ويشرب من الاواني بخلاف الكلب فانه يطوف حول الابواب ولا الحاقه
بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة في الحمار دونها في الهرة لانه
لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا الطهارة او النجاسة لكان اثباتا
لهما من غير علة جامعة بين الاصل والفرع وهو باطل لانه اي القياس لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء ولو حكم بطهارته او نجاسته يلزم ذلك لانه لم يثبت ذلك
الحكم بنص اخر يوجد فيه ولا جامع فبقي ان يكون الحكم باحدهما ابتداء بالرأي
قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي كان سؤر الحمار عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس بذلك الماء ما كان طاهرا يقينا بالتعارض ولم يزل به
اي بذلك الماء الحدث اذا توضأ به لان الحدث كان متحققا يقينا فلا يزول
بالشك كما ان الشيء الطاهر اذا اصابه ذلك الماء لا يصير نجسا لان طهارته كانت
ثابتا يقينا فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه اي الى استعمال الماء للتوضي

ليحصل الطهارة بيقين ويسمى مشكلا لوجود الاشتباه في الحكم لا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرفتان الماء طاهر وطهور يقينا لزم ان يبقى كذلك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصولين والصفة الطهورية عن الماء لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا هذا ولو قلنا بزوالهما به لا يكون تقريرا للاصول بل عملا باحد الاصلين وهدرا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية بان يقع الشك فيها هكذا في الشرح وغيره واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا اي لم يسقط العمل بهما بالتعارض ليجب العمل بالحال اي لو قلنا بالتساقط لادى الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل وانما ادى اليه لانه يضطر الى معرفة حكم الحادثة وطريقها الدليل وليس بعد القياس دليل شرعي فيضطر الى العمل باستصحاب الحال وهو ليس بدليل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء كل واحد منهما حجة في حق العمل به كما ستعرف بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

٣٢١

اى يعمل باحدهما بشرط التحرى لان القياس حجة صفتها ان يعمل به اى بالقياس
او بالحجة باعتبار كونها عبارة عن القياس اصاب المجتهد الحق به اى
بالقياس او خطأ اى ان القياس يعمل به واصابة المجتهد الحق والخطاء سواء
فى حق العمل وان لم يستويا فى الحقية عند الله تعالى فان الحق عنده تعالى
احد القياسين على الاصح فكان العمل باحدهما اى باحد القياسين وهى اى
القياس حجة فى حق العمل وتانيث المبتدء باعتبار الخبر والجملة حالية
اطمان قلبه اليها الجملة صفة للحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمان
اولى من العمل بالحال الآخر لكان وهذا بخلاف النصين المتعارضين لان
احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وبعدهما دليل شرعى يرجع اليه
اعنى القياس فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة فى حق العمل يجب ان
يختار احدهما بلا تحرى كما هو مذهب الشافعى قلنا حجية القياس فى حق العمل
يقتضى ذلك لكن كون الحق عند الله تعالى واحدا يقتضى سقوطهما لعدم
تعين الحق والخطاء فلا بد من ان يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة نور الفراسة

Maktaba Tul Ishaat.com

وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي بصرت وعلمت ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما ضد ما يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما ايهما اي الحجتين في القوة هذه شروط لتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان كما ان احدهما تقتضي حرمة المنكوحة والاخرى حرمة امها ولم يتساويا قوة كالقياس والنص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة ركن المعارضة لان المعارضة لا يتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط ثمانية لكن التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب اولا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك

حواشی متعلقه صفحه ۳۲۲

۳۲۳

[illegible]

قوله التحقيق فان كل قول اذا كان ما يناقض عنه لا يجب بيان في التحقيق وحدة اتحادهم وبيان مناقضه بيان في التحقيق وحدة النسبة الحكمية بحيث يكون السلب واردا على النسبة التي ورد عليها الايجاب بشرط تحقق المعارضة والبواقي آه ويمكن ان يقال في توجيه المقام بان في قول الشارح وفي المشهور آه اشارة الى ان ليس هو مخالف المشهور الا الذي المشهور دون المشهور لكن التحقيق آه اعتذار من جانبه بان مخالفته عن المشهور لاجل كونه خلاف التحقيق فان التحقيق ان وحدة النسبة آه ۱۲ منه بتصرف

۵ قوله ثمانية وحدات الاول وحدة الموضوع بين القضيتين اذ لو اختلف الموضوع لم يتناقضا لجواز صدقهما وكذبهما معا كزيد قائم وعمرو ليس بقائم والثاني وحدة المحمول فانه لا تناقض عند اختلاف

[illegible]

يكون تقديرها ... الحاشية

Maktaba Tul Ishaat.com

الحكم وهو النسبة الحكمية وعلى هذا فاشتراط وحدة الزمان لاجل ان الحجتين حين عدمها يسمى احدهما باسم الناسخ والاخرى بالمنسوخ فلدخولهما في نوع اخرى زاد هذا الشرط مع ان وحدة النسبة شاملة له واختلف مشائخنا في ان خبر النفي اي الذي ينفي الامر العارض ويبقي الامر الاولي هل يعارض خبر الاثبات وهو الذي يثبت امرا عارضيا وفيه ايماء الى ان خبر الاثبات اولى لانه يفيد التاسيس والنفي يفيد التاكيد واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني الائمة الثلثة في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقد اخذوا بالمثبت في خيار العاتقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار العتاقة وهي فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي واخذوا بالنافي في مسئلة جواز نكاح المحرم فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام للعتق الطاري

وروی انہا ای بریرۃ اعتقت وزوجہا حر حین اعتقت مع اتفاقہم علی
انہ ای زوجہا کان عبدا فکانت العبودیۃ امرا اصلیا والعتق علی ہذا امرا عارضیا
فالدلیل الدال علی الاول یکون نافیا لنفیہ الامر العارض الذی ہو العتق
وابقاءہ الاصلی والدال علی الامر الثانی اعنی العتق یکون مثبتا لاثباتہ
الامر العارض اعنی العتق فاصحابنا ہہنا اخذوا بالدلیل المثبت وہو الحدیث
الثانی وروی ان الرسول علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو حلال ای خارج عن
احرام وروی انہ علیہ السلام تزوجہا ای میمونۃ وہو محرم واتفقت عامۃ
الروایات علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی فکانت الاحرام امرا اصلیا والحل الطاری
امرا عارضیا فیکون الدال علی الاول اعنی بہ الحدیث الثانی نافیا والدال علی
الثانی اعنی الحدیث الاول مثبتا وانما قیدنا الروایات بالعامۃ لانہ قد
روی انہ علیہ السلام تزوجہا قبل ان یحرم وہو بالمدینۃ فجعل اصحابنا ہہنا
العمل بالنافی وہو الحدیث الثانی اولی فعلم ان الامر بالعکس فعلم ان عملہم
مختلف وقالوا ای اصحابنا فی تعارض الجرح بان اخبر المزکی بان الشاہد مجروح
والتعدیل بان اخبر اخر انہ عدل ان الجرح اولی وہو ای والحال انہ المثبت
لانہ یثبت امرا عارضیا اذ العدالۃ ہی الاصل

ولما اختلف عملهم في ذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما قوة
او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فلا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او
بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فيجب التفحص عن حال المخبر
فايهما ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى
كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل وعلى الاستصحاب لكن عرف ان الراوي
اعتمد على دليل المعرفة كان النفي في كل واحد من القسمين مثل الاثبات فيقع التعارض
بينهما لتساويهما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان
مما يشتبه حاله ولم يعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا اي فلا يكون النفي مثل

الاثبات ولما مهد الاصل فرع عليه قوله فالنفي الواقع في حديث بريرة مما لا يعرف
الا بظاهر الحال لانه ليس لنفي الحرية دليل يعرف به سوى الخبر بالعبودية وهو
غير ثابت فلم يعارض هذا النفي الاثبات والنفي في حديث ميمونة مما يعرف
بدليله وهو اي دليله هيئة المحرم فكان مثل الاثبات فوقعت المعارضة فوجب
المصير الى ماهو من اسباب الترجيح في الرواة واليه اشار بقوله وجعلنا رواية ابن عباس
انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهي انه عليه السلام
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه لانه اي يزيد
بن الاصم لا يعدله اي لا يساوي ابن عباس رضي الله عنه في الضبط والاتقان فاذا اخبر
الواحد بطهارة الماء واخر بنجاستها واخبر احد بحل الطعام او الشراب واخر بحرمته
فالخبر الاول ناف والثاني مثبت لانه يثبت الامر العارض والنفي في هذه الصورة
من جنس ما يحتمل ان يعرف بدليله

مثل النجاسة او الحرمة اى كما يعلم النجاسة والحرمة بدليل يحتمل ان يعلم طهارة الماء وحل الطعام والشراب بدليل فان من اخذ الماء من النهر الجارى فى الاناء الطاهر والحال ان الاناء حاضر عنده غير غائب عنه ولم يلاق شيئ نجس كان عارفا بطهارة الماء بدليل وكذلك الحل ويحتمل ان يكون الحكم بالطهارة والحل بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يقبل وان ثبت انه اخبر عن دليل فح يقع التعارض بين الخبرين اى خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اى فى الماء والطعام وعند ذلك اى وقوع التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكن يصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل لان قول الجماعة اقوى فى افادة الظن من قول الواحد ويؤيده اعتبار العدد فى الشهادة ورجح بالذكورة والحرية فى العدد دون الافراد فقيل خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر الامرأتين فاما خبر

٣٢٩

رجل واحد فيثبت بخبر امرءة واحدة وكذا خبر الحر كخبر العبد لان به اى بما ذكرنا
من الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد فاعتبرنا في العدد دون الافراد واستدل
الضمير عائد الى كلمة من بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان
بنجاسته مثلا يجب العمل بقول الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء مثلا وحر ثقة بنجاسته
يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه ولو كان العبدان مقام عبد والحران
مقام حر اخذ بقول الحرين واذا ثبت في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان
هذا اى الذى ذكره البعض متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بين
الصحابة ومن بعدهم باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بما ذكره هذه
البعض ولو كان الترجيح بذلك صحيحا لنقلوه واعتبروه كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وهذه الحجج التى مر ذكرها بجملتها من الخاص والعام
ونحوهما سوى المحكم من الكتاب والسنة سواء كانت غير متواترة او متواترة
تحتمل ان يلحقها البيان وهو يشارك العام والخاص ونحوهما باعتبار

Maktaba Tul Ishaat.com

جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان نظرا الى رتبة البيان متأخرة من رتبة المبين ولهذا جرت عادة السلف على هذا النحو من البيان وهذا تمهيد لبيان البيان وهذا

باب البيان

البيان يطلق على فعل المبين اعني الاظهار كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو الشائع وهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او لازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغير او معه والثاني بيان تغير كالاستثناء والتخصيص والشرط والصفة

والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن البيان اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره ووجه اخر للضبط وهو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بما وضع للبيان اولا الثاني بيان الضرورة والاول لا يخلو اما ان يكون مغيرا للحكم المتقدم اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون دافعا اولا الاول بيان التبديل والثاني بيان التغيير وان لم يكن مغيرا فلا يخلو اما ان يكون بعد نص يمكن العمل به او بعد نص لا يمكن العمل به والاول بيان التقرير والثاني بيان التفسير والمص جعل النسخ بيان التبديل موافقا لما ذكره فخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان لانتهاء المدة فيجوز ان يجعل من اقسام البيان و قال شمس الائمة حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع له بعد الثبوت بالنسبة الينا فلم يكن بيانا بالنسبة الينا ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من

* قوله فينبغي جواب عن الاعتراض الوارد على فخر الاسلام و بينه المذكور في صفحة ۳۳۱ سطر ۱۳ ۱۲ صابحق عفي عنه

النصوص الواردة لبيان الاحكام وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق فليس ببيان فينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق الكلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بيان تقرير سمي به لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر يقطع احتمال غيره مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران قد يطلق على سير البريد مجازا فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب الحقيقة و قطعا لاحتمال المجاز والاضافة من قبيل اضافة علم النحو اي بيان هو التقرير وكذا البواقي سوى بيان الضرورة فان الاضافة فيه من قبيل اضافة المسبب الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة وبيان التفسير سمي به لانه تفسير ما فيه خفاء وبيان تغيير سمي به لانه تغيير حكم ما يلحقه هذا البيان مع ان فيه معنى البيان كما ستعرف وبيان تبديل وبيان ضرورة وستطلع على ما يطلعك على وجوه تسميتها

اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملئكة شامل لجميع الملئكة
على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه بحيث لا
يحتمل الخصوص فيصح بيان التقرير موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر
للحكم فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا وكذلك اى مثل بيان التقرير بيان
التفسير في انه يجوز موصولا ومفصولا وهو اى بيان التفسير بيان ما فيه
خفاء مثل المجمل والمشترك كلحوق البيان من النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا
الصلوة فان الصلوة كانت مجملة ففسرها بالاركان المخصوصة ولا يجوز تاخير
هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز التكليف بالمحال
واما تاخيره الى وقت الحاجة فجائز عند العامة فاما بيان التغيير
نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل باجماع الفقهاء

سوى ابن عباس واختلفوا في جواز تراخي خصوص العموم فعندنا لا يقع التخصيص متراخيا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء اي مبني على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد التخصيص بشرط الوصل لان بيان التغيير انما يصح موصولا لا مفصولا واما عند الشافعي فهو ظني قبل التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا تقريرا على اصله من كونه ظنيا فيصح موصولا ومفصولا و على هذا اي على تقيد الخصوص بالوصل

قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه اى من ذلك الخاتم لانسان اخر ايصاء موصولا ان الايصاء الثانى وهو ايصاء الفص يكون خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول وهو ايصاء الخاتم ويكون الفص للثانى لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل الايصاء الثانى عن الاول لم يكن الايصاء الثانى خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول بل صار الثانى معارضا للاول فيكون الفص بينهما نصفين لوقوع التعارض بينهما فى الفص فلم يصر بيانا مع الفصل واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء وهو المذكور بعد الا واخواتها وهذا التعريف شامل للقسمين وقيل هو الاخراج عن المتعدد بالا واخواتها او هو المنع عن دخول بعض ما تبينا وله صدر الكلام فى حكم بالا

٣٣٥

Maktaba Tul Ishaat.com

حواشی متعلقه صفحه ٣٣٥

عفی عنه وعن والديه ١٢

واخواتها ايضا اى كما اختلفوا فى تخصيص العام فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى الباء الاولى متعلقة بالتكلم والثانية بيمنع والضمير عائد الى المستثنى اى الاستثناء يمنع منعا مقيدا بقدر المستثنى التكلم بحكم المستثنى الذى وجد فى ضمن تكلم المستثنى منه حتى كان التكلم به لم يقع فيكون التكلم بالمستثنى منه تكلما بالباقى بعده اى بعد الاستثناء ففى قوله على عشرة الا ثلثة المستثنى منه عشرة والمستثنى ثلثة والباقى فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وينعدم الحكم فى المستثنى لعدم دليله وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فان الاستثناء عنده يفيد حكما معارضا لحكم المستثنى منه بمنزلة دليل

Maktaba Tul Ishaat.com

الخصوص فان العام لما اشتمل الذي خص منه ثم لحقه دليل الخصوص كان بالدليل
معارضا له فكذا الاستثناء فعنده في الاستثناء حكمان معارضان وعندنا
حكم واحد كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فان التعليق عنده
لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع اعني التعليق وعدم
الشرط فكذا الاستثناء وعندنا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت
الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فصار عندنا
تقدير قوله لفلان على الف الا مائة له على تسعمائة اي فيه حكم واحد صريحا
وعنده الا مائة فانها اي المائة ليست على اي فيه حكمان معارضان صريحا
وعلى هذا اي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر صدر الكلام
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي لا طعاما مساويا بطعام متساو
عاما في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما
يدخل تحته فلا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين عنده لدخوله تحت عموم النهي عن بيع الطعام

المستغرق لجميع افراده لان الاستثناء عارضه اى نهى بيع الطعام المستغرق

لجميع افراده فى المكيل خاصة لان المراد من التساوى التساوى فى الكيل خاصة فبقى

النهى المذكور عاما فيما لا معارضة فيه فيشتمل النهى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين

قلنا هذا استثناء حال فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثناء

ويمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء فيكون الصدر اى صدر الكلام

عاما فى الاحوال كلها التى تجانس المساواة فى الكيل لا مطلقا فكانه قيل لا

تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا

حالة المساواة وذلك اى صدر الكلام لا يصلح لكونه عاما فى جميع الاحوال

الا اذا كان فى المقدر وهو ما يدخل تحت الكيل لا ان يكون شاملا للقليل ولغيره

كما قال الشافعى فيثبت ان صدر الكلام لم يتناول بيع الحفنة بالحفنتين فلا يصح

الاستدلال بهذا الحديث على حرمته وتوضيح التفريع ان الاستثناء لما كان

معارضا لما قبله ولم يكن ما قبله موقوفا عليه كان ما قبله كلاما تاما فى افادة

معناه وايجاب مقتضاه فكان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما

فى افادة حرمة بيع كل طعام بطعام ثم ان الاستثناء عارضه فى ان الطعام المكيل

خارج عنه فلا بد من اخراجه على وجه لا يتعدى عن القدر الضرورى فان الاصل

٣٢٥

باقى بر صفحہ ۳۴۲

Maktaba Tul Ishaat.com

حواشی
متعلقہ صفحہ
۳۳۹

فى الكلام عدم التعارض واثباته انما هو بالضرورة فيتقدر بقدرها وهو
ههنا بان يكون الاستثناء مختصا بالطعام المكيل ويكون غيره داخلا فى صدر
الكلام حتى يكون حكم الصدر سالما فيما لا معارضة فيه فلا يصح تقدير الاحوال
اذ لو قدرت الاحوال لزاد على قدر الضرورة لعدم اشتماله بيع الحفنة بالحفنتين
وهو ارتكاب امر لا ضرورة اليه بخلاف ما اذا جعل الاستثناء طعاما مساويا
بطعام مساو والمستثنى منه الطعام العام لم يلزم ذلك اذ يدخل بيع الحفنة
بالحفنتين فى صدر الكلام ولا يخرجه بالاستثناء فلا يلزم التجاوز عن الضرورة
واما عندنا فالاستثناء لما كان عبارة بطريق التكلم بالباقى بعد كان صدر
الكلام موقوفا عليه حتى كانه لم يتكلم الا بالباقى فلا بد ان يعتبر الاستثناء
مع صدر فى حق التكلم بالباقى اولا ثم يؤخذ منه الباقى ولما كان المستثنى
ههنا من قبيل الاحوال لا بد ان يكون المستثنى منه كذلك اذ لا بد ان يجعل
منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام

٣٤١

Maktaba Tul Ishaat.com

وههنا يجوز رعاية المناسبة لان صدر الكلام كانه لا حكم فيه الا بعد الاستثناء
فيجوز ان يعتبر صدر الكلام مناسبا للمستثنى واما لو كان المستثنى معارضا
لصدر الكلام لم يمكن رعاية المناسبة اذ اجراء الكلام على مقتضى منطوقه
اولى من رعاية معارضه وجعله تابعا له فيها وهذا انما يتم لو كان له حكم براسه
اما لو كان له حكم موقوف على ما بعده ويكون هو مع ما بعده مفيد الحكم واحد
فح يجوز ان تراعى تلك المناسبة لانه لا يلزم ح مخالفة منطوقه اذ لا منطوق
له ح ورعاية المناسبة فيما نحن فيه بان يعتبر للمستثنى منه الاحوال التى
يناسب المساواة فى الكيل فلا يدخل بيع الحفنة بالحفنتين تحت النهى واحتج
اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه قبل الطوفان
فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار

٣٤٢

لان وجود المخبر عنه شرط لصدق الخبر والاستثناء دل على عدم ثبوته
فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثباته امر في الحال فاذا عارضه منع
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلا بد من القول بان الخمسين المذكور في
الاية تعرض للعدد المثبت بالالف بان منعه عن الثبوت والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لانه تعرض لحكمه اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت لفظه لم يصلح
اسما لما دونها فلا بد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لا ان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قال من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل دليل الخصوص عارض في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسمه دالا على الباقي
بلا خلل فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها وهنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء

لان اسم الالف لا يطلق على ما دونه لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا
علاقة بينه وبين ما دونه الا الكلية والجزئية وهي لا تصلح علاقة ههنا لان
من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل وههنا ما دون الالف لا يختص به بل كما
انه جزء له جزء لما فوقه ايضا فلا يصح ان يقال بالمعارضة ههنا بخلاف دليل الخصوص
فانه لبقاء صيغته يمكن القول بالمعارضة فيه ثم الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل فقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد صيغ الاستثناء من الا واخواتها واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع الا عند صاحب التوضيح فانه في المنقطع عنده مجاز فهذا
معنى قوله وهو الاصل اي الحقيقة فيه اي ان استعمال صيغ الاستثناء حقيقة
فيه وتفسيره اي المتصل ما ذكرنا اي ما اشرنا اليه في قولنا تكلم بالباقي بعده

... و مصرح بان المراد بالذكر الاشارة ١٢ عزيز الله و غيره ١٢

فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء

بان يكون من جنسه ويكون داخلا فيما قبله ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا

يصلح استخراجه من الاول اى المستثنى منه لان الصدر لم يتناوله لعدم كونه من جنسه

فلا يمكن استخراجه عنه اذ هو فرع الدخول فيجعل المستثنى المنفصل كلاما

مبتدأ بحكم مخالف لما قبله ولا تعلق له بما قبله الا صورة مجازا منصوب على

التميز عن النسبة المفهومة ضمنا مما ذكر اى اطلق الاستثناء عليه مجازا لا حقيقة

والمراد ان استعمال صيغ الاستثناء فى المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم

انما الف لما قبله وحكم المتصل ليس مخالف ما قبله لانه لعطاء ١٢

عدو لی الا رب العالمین ای لکن رب العالمین استثناء منقطع بمعنی لکن ویحتمل ان یکون متصلا بان قال جمیع ما عبد تم عدو لی الا رب العالمین و مبنی هذا علی ان القوم کانوا عابدین لله تعالی مع غیره کما نقل عن مقاتل رض واما

بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بما لم یوضع له اذ الموضوع له النطق و هذا یقع بمجرد السکوة الذی هو ضده او ان للسکوة فیه دخلا کما فی القسم الاول وهذا ای هذا النوع علی اربعة انواع لانه اما ان یکون ثابتا لضرورة کثرة الکلام اولا والاول هو الرابع المذکور فی المتن والثانی اما ان یکون لضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثانی اما ان یکون فی حکم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثانی هو الثانی والاولی ان یجعل الاقسام ثلثة بان یقال اما ان یکون بمجرد السکوة اولا بمجرده بل للغیر دخل فیه

٣٤٧

الثاني هو الاول والاول اما ان يكون البيان بدلالة حال المتكلم او لضرورة كثرة
الكلام والثاني هو الرابع والاول هو الذي جعله نوعا ثانيا وثالثا بملاحظة
اعتبار الضرورة وعدمه ومنه اي من بيان الضرورة ما هو في معنى المنطوق
اي في حكمه نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وهو
قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير
بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان
الاب يستحق الباقي ضرورة فصار اي تخصيص الام بيانا ان النصيب للاب
بصدر الكلام لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير بيان الشركة لا
يعرف نصيب الاب بالسكوت فصار البيان بالسكوت مع دلالة صدر الكلام
كانه قيل فلامه الثلث ولابيه الباقي ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت
بدلالة حال المتكلم اي بدلالة من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد
وصاحب الحادثة نحو سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل

Maktaba Tul Ishaat.com

عن التغير متعلق بالسكوت يدل على الحقية اى حقية الامر المعاين اذ لما لم
يجز تقرير الشارع للناس على محظور كان سكوته بيانا لكون ذلك الامر خارجا
عن المحظور وقوله يدل يحتمل ان يكون خبر السكوت بان يكون ما يستفاد
من الجملة اعنى دلالة سكوت صاحب الشرع مثالا للبيان بطريق السكوت و
يحتمل ان يكون المثال هو السكوت وقوله يدل لبيان كون السكوت لصاحب الشرع
مثالا للبيان ويعلم منه حال يدل في قوله وفى موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان الضمير عائد الى السكوت المحذوف المعطوف على قوله سكوت صاحب
الشرع الذى يتعلق به قوله في موضع الحاجة مثل سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك اليمين او
النكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق روى عن عمر انه حكم فيمن
اشترى جارية واستولدها ثم استحقت برد الجارية وقيمة الولد والعقر و
كان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرده احد فكان اجماعا منهم ولم تقض
برد قيمة للمنافع اى منافع بدن الولد ولو كانت واجبة لم يحل الاعراض عنه بعد
ما دفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو عليه فان قلت لعل الولد كان
صغيرا ولم يكن له منفعة فلذا سكتوا عن بيان قيمتها اجيب بانه قد ثبت في

٣٤٨

قوله وقوله يدل آه جواب
سؤال وسوانه لما كان الثاني ... السكوت
فذكر قوله يدل على آه بلا فائدة ۱۲ عبد ٥
اعتذار من الشارح بعدم تحقيقه في بدل الواقع في قول المصنف وفي موضع
الحاجة الى البيان يدل آه بان التحقيق فيه مشكل في بدل الاول فهذا
اجوبه ۱۲ ... قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل
... من المحالات والاكل والشرب ... عليه السلام ...
على المحظور والسكوت مطلقا ولا ظاهر في العطف تحقيق الجامع او سكوته ...
في موضع الحاجة الى البيان فانه يدل على البيان ...
والثاني المذكور لطابق المذكور لان سكوته ...
في معنى سكوته عليه السلام لان ...

كما وقعت في
جواب سائل بان ... فالربط فيها ...
... جواب سؤال ...

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۴۸

۳۴۵

Maktaba Tul Ishaat.com

جميع الروايات انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت
موجودة وان الولد كان كبيرا واعلم ان الذي ذكرنا من رواية عمر موافق لما
ذكر في التوضيح وهو مخالف لما نقل الشارح المحقق من ان المرأة كانت امة
لكنها اتت الى بعض قبائل العرب فتزوجت واحتمال تعدد الحادثة وان كان
متحققا لكن قد قال الشارح المحقق ان تلك الحادثة اولى الحادثة وهكذا قال
البعض في حق ما نقل في التوضيح ولا شك ان بين هذين القولين تدافع

ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم به فانه جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن
المشتري فانه يحتاج الى التصرف فيه فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما
ان يمتنع المشتري عن التصرف ولم يمتنع ويتصرف فيه ثم ينقض الشفيع تصرفه
وعلى كل تقدير يتضرر فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة
وان كان السقوط غير موضوع للبيان ومثل سكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري فانه اذن له في التجارة

دفعاً للغرور عن الناس ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا ليس الخلاف في هذا الاصل وانما الخلاف في هذه المسئلة في من قال لفلان علي مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة ان العطف اي عطف درهم وقفيز حنطة جعل درهماً وقفيز حنطة بياناً للمائة وقال الشافعي القول قوله في بيان المائة لاجمالها وليس قوله ودرهم تفسيراً لها لانه عطف عليه فظاهره يقتضي التغاير كما اذا قال له علي مائة وثوب قلنا لاثبات ما قلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه متعارف في العدد ضرورة كثرة استعمال العدد وطول الكلام بذكر التمييز فيناسب الخفة والحذف حتى ان ذكره يعد

Maktaba Tul Ishaat.com

تكرار او استعمالة في العربية في كثير من المواضع وذلك الضرورة فيما تثبت
وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون اي ان الموجب للحذف
كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدرات التي
تثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا لانها لما ثبت دينا في الذمة كثرة العقود
بها دون الثياب ونحوه فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
او ما في معناه كالبيع بالثياب واذا لم يثبت في الذمة في عامة المعاملات لم يوجد
الضرورة الداعية الى الحذف وقال صاحب التوضيح بعد بيان الفرق فالحاصل
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب كان الاخير بيان المائة
بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء مما هو من المقدرات كالدراهم والدنانير
والقفيز فيجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع بينهما كونهما مقدرين فاذا
قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له
علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة وغرضنا من ذلك ابداء
ما هو الثابت بالعرف في صورة القياس بناء على ان الخصم جاز القياس في

اللغة فانه فيه اعتراض صاحب التلويح بان القياس في اللغة وان اريد القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان **فصل** في بيان التبديل وقع في بعض النسخ ههنا لفظ الباب ووجهه انه لما كان هذا النوع اكثر ابحاثا عقد له بابا على حدة للتنبيه على عظم شانه وهو النسخ النسخ في اللغة الازالة او النقل والتبديل وهو في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق في الظاهر الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ليس بمطلق بل هو مقيد بنهاية والمراد بالحكم الحكم الشرعي ولا يكون ذلك الا ثابتا بدليل شرعي لان رفع الاباحة الاصلية الثابتة قبل ورود الشرع بدليل شرعي لا يسمى نسخا ونعلم منه ان بيان تبديل ذلك الحكم الشرعي لا يكون الا شرعيا ايضا لانه مطلق في حق غير الشارع فليس في وسعه بيان انه مقيد في حقه فهو الذي له البيان وبيان مدة ذلك الحكم الشرعي بيان نهايته ولما كان هذا البيان بيان التبديل كان المبين مبدلا بهذا البيان وهذا البيان مبدلا له ولما كان البيان بعد المبين كان هذا البيان متاخرا عن ذلك الحكم فيكون في قوله وهو النسخ في حق آه اشارة الى ما عرف به النسخ من انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۵۳

حاشیہ متعلقہ صفحہ ۳۵۴

صاحبزادہ

ط

ص

۱۲ م

۱۳ م

۱۴ م

۱۶ م

۱۷ م

۱۸ م

۱۹ م

۲۰ م

۲۱ م

۲۲ م

عبد الله

مولانا فضل حق رحمه الله

متاخرا وانه بيان لانتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في وهمنا استمراره او
انه ورود دليل متراخ عن دليل شرعي مقتضيا بخلاف حكم الدليل الشرعي
وقيد بالدليل الشرعي احترازا عن الرفع بالموت وقيد بقوله متاخرا احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فانه لا يسمى نسخا ولا يخفى على هذا
متانة المتن فحاصل كلامه ان النسخ بيان محض لانتهاء حكم الاول وليس
فيه معنى الرفع لانه تعالى يعلم انه ينتهي الى وقت كذا فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه مبينا لا رافعا الا انه تعالى اطلقه اي الحكم ولم يبين المدة التي وقته بها
فكان ظاهره اي الحكم البقاء في حق البشر لانا نتوهم من الاطلاق بقاءه
ابدا فكان تبديلا للاطلاق الى التقييد في حقنا بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لان البيان المحض ما يظهر به حكم الحادثة عند وجودها ابتداء
والنسخ كذلك في حق صاحب الشرع وهو اي النسخ كالقتل فانه اي القتل

Maktaba Tul Ishaat.com

بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لكونه مقتولا باجله عندنا
تغير وتبديل اي ابطال وقطع للحيوة التي توهم استمرارها في حق القاتل وبهذا
استحق به القصاص والدية والاستغفار وفيه اشارة الى رد تمسك المعتزلة
القائلين بان القاتل قد قطع حيوة المقتول فلذا استحق القصاص به وتمام
تحقيقه في محله ثم ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فعند بعضهم
باطل عقلا وعند بعضهم نقلا وقد انكر بعض المسلمين كابي مسلم وعمر بن
يحيى الاصفهاني وكان مرادهم بذلك ابطال الحكم في وقته وتبديله فيه
والا فلا يتصور ان ينكر المسلم قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ومحل النسخ حكم
يعني الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية وما يجري مجراها
من الامور الحسية والاخبارات المؤدي نسخها الى الكذب واما ان يحتمل
والاخير اما ان يلحقه تابيد نصا او دلالة او توقيت اولا وهذا هو الذي
قال ان يكون في نفسه محتملا للوجود اي لكونه مشروعا بخلاف الكفر فانه لا
يحتمل المشروعية استمر عدمه والعدم اي عدم المشروعية بخلاف الايمان فانه
استمر مشروعيته وحاصله ان محله حكم شرعي فرعي مطلق عن التابيد والتوقيت
والى القسم الاول اشار بقوله ولم يلحق به اي بذلك الحكم ما بينا في النسخ

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۵۶

۳۵۷

Maktaba Tul Ishaat.com

من توقيت منصوص مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى
سنة فان المنع منه قبل مضي ذلك المدة لا يجوز قال القاضي الامام ابو زيد انه
ليس لهذا القسم مثال من النصوص وكذا نقل عن شمس الائمة السرخسي واما
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوه فالمقصود منه شرعية حرمة القربان
في حالة الحيض ونحوها وهي ثابتة على الاطلاق وليست بموقت ولهذا لم
يتعرض المص لمثاله او تابيد ثبت ذلك التابيد نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا حقيقة الدوام وان استعملت مجازا في المكث الطويل وهذا
مثال للتابيد صريحا وان لم يكن من الاحكام اذ لم يوجد فيها تابيد صريحا كذا
في الشرح او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول
عليه السلام فانه لا نسخ لشريعته ولا نبي بعده فانه عليه السلام خاتم النبيين و
المراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد في قوله عليه السلام

الجهاد ماض الى يوم القيمة داخل فى التابيد لا فى التوقيت وكذا قوله تعالى و
جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة اذ هو وان كان من
قبيل الاخبار لا انه يفهم منه الحكم الشرعى وهو وجوب تقدم المؤمن على
الكافر فى الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها ويمكن ان يجعل هذا على مثال التوقيت
قوله عليه السلام الخلافة من بعدى ثلثون سنة فانه يعلم منه نفاذ اوامرهم
واحكامهم ووجوب طاعتهم وانقيادهم وحرمة مخالفتهم وعنادهم
والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن اى تمكن المكلف من عقد القلب على
الحكم وقبوله عندنا لا التمكن من الفعل ومعناه ان يمضى زمان يسع فيه الفعل
بعد وصول الامر الى المكلف وعدم التمكن منه اعم من ان يكون قبل دخول وقت
الواجب وقبل انقضاء زمان يسع هو فيه وهذا مذهب اكثر الفقهاء و
اصحاب الحديث خلافا للمعتزلة وبعض اصحابنا كالجصاص والامام ابى منصور

والقاضی ابی زید وبعض الشافعیۃ قالوا لان المقصود من شرع الاحکام ھو
العمل بالبدن وقبل حصولہ یکون بداء لان الامر یدل علی الحسن والنھی علی القبح
فیلزم ان یظھر لہ حین الامر ما لم یظھر حین النھی او بالعکس وذلک من اللہ تعالی
محال ولنا ان النبی علیہ السلام امر لیلۃ المعراج بخمسین صلوۃ ثم نسخ الزائدۃ
علی الخمس مع عدم التمکن من العمل والتحقیق انہ یمکن ان یکون الاعتقاد ھو
المقصود واعتقاد رسول علیہ السلام فی الصلوۃ اعتقاد الانتہ حکما لانہ الاصل
ولا خلاف بین الجمھور شروع فی تفصیل الدلائل التی ثبت بہا النسخ فاکثر
الناس ومعظمھم علی ان القیاس لا یصلح ناسخا وقیل یجوز بہ ولنا ان القیاس
ھو التعدی الی فرع لا نص فیہ وکذا ای مثل القیاس الاجماع عند اکثرھم فانہ
عند الاکثر لا یکون ناسخا للکتاب ولا السنۃ ولا الاجماع الاخر ولا القیاس
خلافا للبعض کعیسی ابن ابان وبعض المعتزلۃ لان الاجماع عبارۃ عن
اجتماع الاراء ولا مدخل للرائ فی معرفۃ نہایۃ وقت الحسن والقبح فی شئ
عند اللہ تعالی وذکر فخر الاسلام فی باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وذکر فی باب النسخ ان النسخ بہ غیر جائز

ط فلان النسخ فرع
التعارض واذا وقع التعارض
بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض لكن
يتعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف يكون الآخر ناسخا اذ النسخ
فرع التعارض فاذا وقع التعارض في زمانين فيه
يعمل بالآخر لا الاول لانه ناسخ والاول منسوخ بل لانه ظهر ان القياس الاول لم يكن
صحيحا فهذا لا يسمى ذلك نسخا في اصطلاحهم ونقل عن ابن عباس
بن شريح من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان
النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص جاز النسخ
الا انا نقول لا يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنبطا
من الكتاب ولكن يجوز نسخ السنة به اذا
كان مستنبطا منها لا ك

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۶۰

[illegible]

Maktaba Tul Ishaat.com

والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن وجود دليل شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره بعد النبي عليه السلام لاستلزامه لكون الاجماع الاول خطأ والدليل المذكور في المتن يمكن تطبيقه على المطلبين اي عدم صلاحية كون القياس والاجماع ناسخين ووجه التوفيق بين كلامي فخر الاسلام ان يحمل احدهما على ما اختاره والآخر على ما يوافق كلام الجمهور ووجه ما اختاره ان غاية ما لزم مما ذكر في الدليل الدال على عدم جواز النسخ هو لزوم المخالفة النص ولا يلزم منه كون الاجماع خطأ

وعدم صلاحيته لكونه ناسخا وانما يكون كذلك لو لم يكن سنده نصا
ارجح من النص الاول ولا يلزم من ذلك كون النص الراجح ناسخا للاجماع
لانه يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع
المبني عليه فانه لكونه متراخيا يصلح ناسخا ووجه القول الثاني ان النص الذي
كان سند الاجماع الاول وان كان مرجوحا في نفسه بالفرض لكن لما تايد باجماع
الاراء الدالة على قبوله صار هو راجحا بدلالة انه لو لم يكن راجحا لما اختاره
اهل الاجماع الاول وهذا يصير بمنزلة الطعن المجمل في النص الذي قيل انه
راجح ولما ثبت ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة فلذا قال وانما يجوز النسخ اي نسخ
الكتاب والسنة بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او اقوى منها
ويجوز نسخ احدهما بالاخر اي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والسنة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي

Maktaba Tul Ishaat.com

وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا ولم في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاول يجوز والآخر لا يجوز لانه اى نسخ احدهما بالآخر
يكون مدرجة اى طريقة ووسيلة الى الطعن اى طعن الطاعنين في الرسول
عليه السلام لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام
ربه ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذبه ربه فكيف نصدقه فالتعاون
بينهما اولى وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم لا انه ابطال الحكم وجاز للرسول
عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب بالسنة فتكون السنة ناسخة له ولا يلزم
منه خلاف ما يزعم انه كلام ربه فقد بعث النبي عليه السلام مبينا وجاز ان
يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام فتنسخ السنة بالكتاب
ولا يلزم منه انه كذبه ربه فثبت انه يجوز نسخ احدهما بالآخر

وقد ثبت انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة في مكة ثم يتوجه
في المدينة الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم الى الكعبة فان كان التوجه
الاول ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
لانه لا يتلى في القرآن وان لم يكن ثابتا به فقد ثبت بعض المطلوب
اذ لا شك ان التوجه الثاني الثابت بالسنة ينسخ بالكتاب واعلم ان
القاضي ابو زيد قال انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ما ينسخ سنة الا من طريق
الزيادة على النص فعلى هذا يجوز ان يقال معنى قول الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة انه لم يوجد النسخ بها فيه والزيادة على النص ليس بنسخ
عنده واما عندنا فلما كان نسخا جوزنا نسخه بها لكن هذا انما يمشي لو لم

يقل بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب ولما كان قائلا به كان من في كلامه
امر آخر الا ما ذكره ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا شروع في تفصيل المنسوخ
بعد تفصيل الناسخ ويقال لنسخهما الانساء قال الله تعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله ويجوز نسخ احدهما دون الآخر ومنعه البعض من
المعتزلة لأن النص للحكم والحكم للنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه وبقي تلاوته وقرءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات فانه بقي حكمها ونسخ تلاوتها لان للنظم اي للنص
حكمين اي نوعين من الحكم نوع يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة

ونوع يتعلق بالمعنى وهو ما اى حكم هو قائم بمعنى صيغته اى النظم كالوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما اى من الحكمين مقصود بنفسه فيجوز كونه مصلحة في وقت دون وقت فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر والزيادة على النص بالمتأخر عنه نسخ عندنا خلافا للشافعي وقد عرفت فيما سبق ثلثة اقسام للمنسوخ وهذا رابع الاقسام وهو نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا نزاع في عدم كون الزيادة نسخا ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة انما النزاع في غير المستقل كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع المفهوم المخالف كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول ما ذهب اليه الحنفية وهو انه نسخ الثاني ما ذهب اليه الشافعية

Maktaba Tul Ishaat.com

وهو انه ليس بنسخ الثالث ان كانت الزيادة ترفع المفهوم المخالف فنسخ
والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده بمنزلة
العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انه ان
اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي لزيادة البيان والتاكيد ثم
ان المفهوم المخالف غير معتبر عندنا لكن ذكره في البيان مبني على مذهب

من اعتبره لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو الذي كان قبل الزيادة
بعض الحق لان الحق بعد الزيادة امران المزيد والمزيد عليه وما اي ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي في حكم يجب حال كونه حقا
لله تعالى ومن حيث كونه حقا لله تعالى واحترز به عما يجب حقا للعباد فانه
يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما اذا ادعى على غيره الف وخمسمائة وشهد
شاهدان بالف والآخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا بشهادتهم جميعا وخمسمائة بشهادة آخرين واداء
حتى اذا ادى بعض الدين يجوز بلا خلاف بخلاف حق الله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي اي ليس لبعض الحق حكم كله ولا حكم الوجود في نفسه بدون
انضمام الباقي اليه حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين
مسكينا لم يجزه ولا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصوم فكانت الزيادة
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة لانه بيان محتمل اللفظ وهذا
اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا

اى فرضا فى الصلوة بحيث لا يجوز الصلوة بدونها بخبر الواحد متعلق
بقوله لم يجعل وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه
جعل قراءة الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القران اذ عمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييده بها نسخا للاطلاق
ولهذا ابوا اى علماؤنا زيادة النفى وهو تغريب عام حدا اى زيادته من
حيث كونه حدا فى زنا البكر على الجلد الذى هو حده لانه لم يبق حدا
بل يصير بعضه فيكون نسخا لقوله تعالى الزانية الآية بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واحترز بقوله حدا عن النفى
سياسة فانه يجوز اذا راى الامام المصلحة فيه كذا فى الشرح وابوا زيادة
الطهارة شرطا فى طواف الزيارة حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على قوله
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وابوا زيادة صفة
الايمان شرطا فى رقبة الكفارة بخبر الواحد يتعلق بالجميع وخبر الواحد
فى الاخير ما روى ان رجلا جاء الى النبى عليه السلام برقبة وقال على عتق رقبة
افيجزى ان اعتقها فامتحنها الرسول عليه السلام فوجدها مؤمنة فقال

اعتقہا فانہا مؤمنۃ او القیاس فانہ شرط الایمان فی کفارۃ القتل
لتخلیص المؤمن عن ذل الرق فیشترط فی سائر الکفارات والذی یعمل
بالسنن افعال رسول اللہ علیہ السلام وھی التی تصدر عنہ قصدا ما غیرھا مثل
الواقع حالۃ النوم فلا یصلح للاقتداء بہ والکلام فیہ وھی بالنسبۃ الینا
اربعۃ اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما الحرام والمکروہ فلا
یوجد فی افعال الانبیاء علیہم السلام لانہم معصومون عن الکبائر عند
عامۃ المسلمین وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعریۃ وانما
قیدنا الافعال بالنسبۃ الینا لان الواجب وھو ما ثبت بدلیل فیہ شبہۃ لا
یتصور فی حق النبی علیہ السلام ولذا قسم القاضی وسائر الاصولیین سوی
فخر الاسلام وشمس الائمۃ الی ثلثۃ اقسام وفیہا ای فی افعال النبی علیہ السلام

قسم آخر غير الاربعة المذكورة وهو الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود للفاعل لذاته ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده كذا ذكر شمس الائمة السرخسي وقيل فعل الصغائر بدون قصده وقيل ترك الافضل الى الفاضل لكنه اي القسم الآخر وهو الزلة ليس من هذا البيان اي من باب الاقتداء بالافعال في شيء من الاحكام الاربعة المذكورة لانه لا يصلح للاقتداء و لا يخلو هذا القسم وهو الزلة عن الاقتران ببيان انه اي الزلة بتاويل المذكور زلة اما من جهة الفاعل كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه فغوى واختلفوا في سائر افعاله الفعل الواقع عنه عليه السلام

اما عن قصد الى عينه اولا واما الثانى فاما عن قصده لله تعالى بل عن قصد
الى غيره اولا عن قصد مطلقا والاخير خارج عن هذا البيان وقد ذكر الاول
اولا ثم ان الواقع عن قصد الى عينه قد يكون بيانا لمجمل الكتاب كمسح الناصية
لقوله تعالى فامسحوا برؤسكم وهو تابع للمبين فى الوجوب والندب و
الاباحة بلا خلاف وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد
والحكم فيما بقى بعد ذلك ما ذكره بقوله والصحيح ما قال الجصاص ان
ما علمنا من افعال النبى عليه السلام واقعا على جهة اى على صفة الوجوب
او الاستحباب او الاباحة نقتدى به اى برسول عليه السلام او بفعل رسول
عليه السلام فى ايقاعه اى الفعل على تلك الجهة اى الصفة الا بدليل يدل على
كونه مختصا به قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وما لم نعلم على
الفعل على اى جهة اى صفة فعله اى فعل النبى عليه السلام قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فى حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد
كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز الاقتداء به
فوجب التمسك به اى بالاصل حتى يقوم دليل خصوصه به والجمهور على ان
الفعل ان علمت صفته خاصة فامته مثله فى الاتيان به وقال الكرخى

Maktaba Tul Ishaat.com

الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات
فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه
فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي
يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباع فيه الا بدليل وقد عرفت مذهب
الجصاص انفا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون
تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف
في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر
المعتزلة كون الاجتهاد حظا النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه
عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرأي
جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

فاعتبروا يا اولي الابصار قال اكثر اصحابنا انه كان مكلفا بانتظار الوحي
في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف
فوت الغرض واليه اشار بقوله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان يعمل
بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما اي في حادثة ابتلي به وكان النبي
عليه السلام لا يقر على صيغة المجهول على الخطاء وان كان اجتهاده يحتمل
الخطاء هذا عند اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على الخطاء واكثر العلماء على انه لا يحتمل الخطاء لانا امرنا باتباعه
عليه السلام ولا اتباع في الخطاء فاذا اقر النبي عليه السلام على شيء من ذلك
اي من الحكم اي ذا اقر على نفيه او اثباته كان ذلك دلالة قاطعة على اصابة
الحكم فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف ما يكون من غير النبي عليه السلام
من البيان بيان لما بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لان القرار على الخطاء

Maktaba Tul Ishaat.com

جائز في اجتهاده فهو اي الاجتهاد نظير الالهام في كونه قطعيا منه عليه السلام
غير قطعي من غيره وهو القاء الخير في قلب الغير بلا نظر واكتساب فانه
حجة قاطعة في حقه عليه السلام وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
اي القطعية ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله وانما قال ههنا بسنة
نبينا عليه السلام وفيما سبق بالسنن لان الاختلاف ههنا في مقامين
احدهما قبل البعثة فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من
المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرائع
نوح عليه السلام وقيل بشرائع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرائع موسى عليه السلام
وقيل بشرائع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم
كالغزالي وعبد الجبار والمقام الآخر في تعبده بعد البعثة فنبه بلفظ
النبي عليه السلام المضاف الى ضمير المتكلم على ان الاختلاف الذي اريد بيانه

هو انه عليه السلام بعد البعثة وامته هل كانوا متعبدين بشرع من

تقدم فذهب اكثر من اصحابنا والشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه

كان متعبدا وان كل شريعة ثبت لكل نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام

الساعة حتى يقوم دليل الانتساخ وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا

والشافعية الى انه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته

او ببعث نبي اخر الا انه لا يحتمل النسخ والتوقيت فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بدليل البقاء

وذهب اكثر اصحابنا الى ما ذكره المصنف بقوله والقول الصحيح فيه اي الذي عليه

الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام و

عامة المتأخرين ان ما قص الله تعالى في كتابه او قص رسوله منها اي من

شرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به بناء على انه اي ما قص الله تعالى

شريعة رسولنا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه واحترز بقوله ما قص الله تعالى

او رسوله عما نقله اهل الكتاب وفهم المسلمون عن كتبهم فانه لا يجب اتباعه

لتحريفهم الكتب وفيه رد على من قال انه يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما

لم يثبت انتساخه وان كان الناقل من اهل الكتاب وفهم المسلمون من كتبهم

وفي قوله على انه شريعة رسولنا اشارة الى انه عليه السلام لما كان خير خلق الله

باقی بر صفحہ ٣٧٨

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۷۷

ط کما اعترف به علماء
النصاری فاذا کان الامر کذلک فلابد
من اخبار الله تعالی بوحی متلو او غیر متلو فان قلت قد
ثم یعتمد بقول عبد الله بن سلام وغیره من المؤمنین منهم قلت کیف
یعتمد وقد وقع التحریف قبل وجوده بل هو لم ینظر الی اصل التوراة
بل الی ما هو محرف من کتاب التاریخ الذی ذکرت ما ذکرت آنفا و
الله اعلم ۱۲ حاشیہ للمولوی عبد الحق رحمه الله تعالی
فالحاصل فی هذا المقام انه ذکر بعض الله تعالی علینا بل وجد فی
التوراة والانجیل فقط لا یلزمنا الا بما حرفوا التوراة و
الانجیل کثیرا وادرجوا فیهما احکاما بهواهم
القسم فلم یتعین انه من

وافضل رسله كانت نبوة من قبله داخلة في نبوته كالجنس في النوع وهو في
الشخص فكانت النبوة تنمو وتكامل تدريجا الى ان بلغت بمحمد عليه السلام
وذكر شمس الائمة ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
اخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام كذا في الشرح
استدل ايضا على شرفه عليه بقوله تعالى فبهداهم اقتده وتوضيحه انه عليه السلام
كان مامورا باقتدائهم ولا شك انه كان اتيا بما امره الله تعالى واذا كان كذلك
فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره ولعله لهذا اوتي جوامع الكلم وجوامع الحكم
وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول عليه السلام ولا احتمال

السماع من النبي عليه السلام صار هذا البيان من تتمة ما قبله ثم انه لا خلاف

في ان مذهب الصحابي اماما كان او غيره لا يكون حجة على غيره من الصحابي

المجتهد وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب اي بقوله او بمذهبه التقليد

اتباع الانسان غيره فيما يقوله ويفعله معتقدا الحقية فيه من غير نظر و

تامل في الدليل فتقليدهم بل تقليد كل مجتهد تقليد صورة اذا قلده بدليل

يدل على ان قوله حجة في حقه حتى يترك به راى بقوله او بمذهبه القياس

لاحتمال السماع والتوقيف كلاهما بمعنى واحد ولفضل اصابتهم في نفس الراى

٣٨١

بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصـ

وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن

الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي

ابو زيد وغيره وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم لان

الصحابة وهذا الخلاف اي الخلاف في تقليد الصحابي في كل ما ثبت

عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت عنهم انه بلغ غير قائله

فسكت عند سماعه مسلما له حتى لو شاع الحكم فسكتوا مسلمين يجب

التقليد اجماعا واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى

احترز به عن السكوت في حالة الاكراه فان ذلك السكوت في حالة الاكراه لا يكون اجماعا ١٢ منه

Maktaba Tul Ishaat.com

لا يمكن لاحد ان يقول بالرأى قولا خارجا عن اقاويلهم فيجب

ان لا يتجاوز عنها وان لم يجب تقليد واحد منهم على الانفراد

ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال من الصحابة بالبعض

بالتعارض ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الآخر ناسخا لانه تعين

وجه الرأى والاجتهاد فى اقاويلهم اى تعين ان اقوالهم انما

هو بالرأى لا بالحديث مثلا لما ظرف للتعين لم يجر المحاجة

بينهم بالحديث المرفوع متعلق بالمحاجة اى لما لم يحتجوا بالحديث

بعد ما وقع الاحتياج اليه علم انه غير موجود فى ذلك الحكم

فتعين السبيل اليه فى الرأى والاجتهاد ولما كان الحق

لا يعدو عن اقاويلهم كان القول الخارج عن اقوالهم

باطلا مردودا فحل قول الصحابى محل القياس فصار

تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس

وكما لا ينسخ فى القياس لا ينسخ فى اقوالهم بل

يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء

واما التابعى فان زاحمهم اى الصحابة فى الفتوى كالحسن و

سعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق و علقمة رضي الله عنهم يجوز تقليده عند بعض مشائخنا خلافا للبعض واما اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمنهم ولم يزاحمهم كان كسائر السلف لا يصح تقليده والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في كل عصر على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك قولا او فعلا او اعتقادا وقيد بالمجتهدين اذ لا اعتبار لاتفاق غيرهم من العوام و عرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقيد قوله المجتهدين بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احترازا عن اتفاق المجتهدين من الشرائع الماضية وبقوله في كل عصر احترازا عن لزوم عدم انعقاد الاجماع الا في آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميعهم الا ح وقوله على امر من الامور بيان لتناوله القول والفعل والاحكام العقلية والشرعية وقيد بعض العلماء الاجماع بالحكم الشرعي بدل امر من الامور وكلام المص يشير الى ان لا يقيد الاتفاق بالمجتهدين بل يذكر بدله من اهله وهو حجة قطعية عند

اكثر المسلمين وعند البعض ليس بحجة قال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة وهو
مذهب اهل الظواهر وهو رواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي
وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول لان
الله تعالى طهرهم عن الخطاء الذي هو من افراد الرجس وقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله تعالى وعترتي وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة
ونقل هذا عن مالك رح لقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
وليس غيرهم بمنزلتهم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة
والاجتهاد حجة وانما شرط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية
اداء الشهادة واما الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام
فيه لا يعتد بخلافهم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع
حجة وان كان من الثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر على
اشتراط الجماعة ولا عبرة بالشباة على ذلك الاجماع حتى يموتوا اي اهل الاجماع وقد
اشترطه البعض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا عبرة لمخالفة
من لا رأي له في هذا الباب الا فيما يستغنى عن الرأي اعلم ان احكام الشرع قسمان

٣٨٤

قسم تختص بجليه جماعة من العلماء فهم اهل الاستنباط بالرأى وقسم يشترك فيه الخواص والعوام فان كان الحكم الاول من القسم الاول يعتبر اجماع اهل الرأى ولا عبرة بمخالفة من لا رأى له كالعوام والعلماء الذين ليسوا من اهل الاجتهاد وان كان من القسم الثانى يعتبر اتفاق الكل حتى لو فرض اختلاف بعض العوام لا ينعقد الاجماع واعلم ان ذكر بعض صلات العبرة باللام وبعضها بالباء مبنى على مسامحة القدماء ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا كالاجماع على خلافة ابى بكر الصديق رض لانه اجماع لا خلاف فيه لاحد فى كونه حجة لوجود اجماع العترة واهل المدينة ووجود النص من الكل فيكون كالمحكم والمتواتر ولهذا قال ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الاجماع الذى ثبت بنص بعضهم اى الصحابة وسكوت الباقين منهم لان السكوت فى الدلالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص اى اقل وضوحا منه ولذا كان الجمهور على صحته ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ضميرهم راجع الى الموصول الاول والمراد بالموصول الثانى الصحابة اى لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع وهذا الاجماع مختلف فيه ومخالفا منصوب على الحال من فاعل سبقهم ومن القول وفى بعض النسخ مخالف بالجر على انها بدل من الموصول الثانى او بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف والتقدير وهو مخالف والكل ضعيف لان المراد نفى ظهور قول الاوائل اصلا لا نفى قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا وجوابه ان المراد بالقول المخالف القول المختلف فيه كما فسروا به فيما سيأتى ويصير مآله الى انتفاء القول اذ لو

ظهر منهم قول اما موافق للاجماع او مخالف له او قول مختلف فيه وقد علم انتفاء
الاولين مما سبق لانه لو ظهر منهم قول موافق للاجماع او مخالف فقط لكان اجماعا
سكوتيا منهم عليه فيكون هذا القسم داخلا فيما سبق واما القول المختلف فيه فقصد لنفيه
ههنا كما قصد لثباته في قوله ثم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف
فقد اختلف العلماء اي علماؤنا والذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في
هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف
لا يبطل قوله ولا تتعطل المذاهب الماضية الان فيمنع انعقاد الاجماع ببقاء المخالف
وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكن الاجماع فيما لم يسبق
فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى يضلل جاحده وفيما سبق فيه الخلاف
بمنزلة الخبر الصحيح من الاحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على
نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه في نفسه حجة قطعية كذلك يكون طريق نقله
قطعية ايضا واذا انتقل الينا اجماع السلف بالافراد اي باخبار الافراد كان الاجماع كنقل
السنة بالاحاد وبين وجه التشبيه بقوله وهو اي الاجماع حق بقين باصله لكنه لما
انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان اي الاجماع مقدما على القياس كالسنة
وقيل انه لا يوجب العمل وهو ضعيف ولا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم

ذكر قوله هذا باب القياس ط

كتبه احقر العباد فقير محمد عبد الله عفي عنه و والديه ساكن قرية كوٹ واڑ من مضافات ...

هو مولیکم نعم المولی ونعم النصیر

بتوفیق الله الذی لا یعزب عن علمه ... علی الکتاب واظهر بالالفاظ الاسامی ... طبع هذا الکتاب النافع للعام والخاص الموسوم المعروف با

الحاشية المولينا محمد يعقوب البنباني

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوي الحسامي

باهتمام العالم الفاضل الفقيه المسعود مولينا محمود مفتي ... اسمعيل ... اوصلهما الله الی مقام الذین ...

مکتبہ رشیدیہ

سرکی روڈ ○ کوئٹہ ○ فون ٨٤٣٢٦٤

Maktaba Tul Ishaat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

باب القياس

وهذه اللطافة موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل وهو يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ووجه الحصر ان الشئ اما ان يعتبر باعتبار ذاته وهو الاول او لا وح اما ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه او لا وح اما ان يعتبر باعتبار ما هو خارج مانع ودافع له او لا وح اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشئ او لا بل يتوقف الشئ عليه ولا وجه لاعتبار ما لا علاقة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس

فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي قدره به و

اجعله نظيرا للآخر النعل وان كان مؤنثا سماعيا الا انه ذكر الضمير نظرا الى

ظاهر اللفظ والفقهاء لما اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية

سموا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وجعله مساويا له

في الحكم والعلة هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي و

يعلم منه ان اخذ الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا له في

الامرين المذكورين ففيه نوع تنبيه على حد القياس بانه ابانة

موجودان في المحلين ولا يكونان موجودين بعينهما فثبت ان الفرع مثل الاصل في الحكم والعلة جميعا ۱۲ فضل حق عفي عنه

مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الابانة لان المثبت
هو الله تعالى والقياس مظهر وزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا تنتقل وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب عنه للعجز عن فهمه واما شرطه اي القياس فان يعتبر فالاول ان لا
يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة خزيمة
وحده وذلك انه شهد للنبي صلى الله عليه وسلم في انه صلى الله عليه وسلم اوفى الاعرابي
ثمن ناقة اشتراها او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت بالنص اختصاصا اي اختصاص خزيمة رضي الله عنه به اي بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق
غيره به سواء كان مثله او فوقه لتادية الحاقه به الى ابطال الكرامة الموجبة
لانقطاع الشركة كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴

۴ قوله بخصوص ... لانه من قبيل شهادة خزيمة ... يخص التخصيص ... ان قيل ... [illegible]

۴ قوله بخصوص ... ثم الاصل الاول ... نحو قوله تعالى ... ان كان من الخصوص ... [illegible]

ط قوله ... صلى الله عليه وسلم ... ثم قال ... جعل الله شهادة خزيمة بشهادة رجلين كرامة له ... ولا يقاس عليه غيره لان النصوص اوجبت اشتراط العدد في الشهادة ... [illegible]

ط قوله وهو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسبه ... الخبر المجرد في اختصاص احد بالحكم ... [illegible]

ط قوله فان ... [illegible]

حاشية الفاضل التنكوهى ره قال ... من ثابت صحابي جليل من كبار الصحابة ذو الشهادتين ... هذا ما لخصته من ... عن القياس ... فانزع الاعتراض ... [illegible]

ط قوله وذلك انه ... ابتاع من اعرابي ... فقال عليه السلام من يشهد لك ... فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله ... [illegible]

ط قوله ... جواب عن سوال تقريره ان ... التخصيص ... [illegible]

ط قوله ... في الشهادة ... [illegible]

ط قوله ... الى التخصيص ... جواب عن سوال تقريره ... [illegible]

۵ قوله ... العبرة ... قياسا لكن ... [illegible]

هذا ما جمعته من الحواشى ۱۲ مولانا مولوى فضل حق عفى عنه

وما تم من ... الغنم من ... [illegible]

ط قوله لا ينتقل من ... موصوفا بها والحكم من ... الاوصاف فلا ينتقل عن ... الاصل بل ينتقل مثله ۱۲

ط قوله الدليل كتابا كان او سنة ... او اجماعا من قبيل ... المراد بالنص ... الخاص وارادة العام ۱۲

Maktaba Tul Ishaat.com

للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والجملة معللة لقوله
كقبول شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص عليه
كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلة فالاصل هو البر مثلا
وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه وعند البعض هو
الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى الاصل معنى الفرع وهو المحل او
الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن القياس اي عادلا مائلا عنه فضمير به يرجع الى الاصل ظاهرا والى حكمه
تقديرا وهو في محل الرفع بمعدولا وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول لكونه من
اقسامه قال الآمدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما
ما لا يعقل معناه اصلا وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول
شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد الركعات و
نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له

فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا

كضرب الدية على العاقلة كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة

فانه ثبت مخالفا للقياس بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك

منكم قهقهة في الصلوة فليعد الوضوء والصلوة جميعا لان الطهارة تزول

بالنجاسة ولم يوجد ههنا فلا يمكن الحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة

الجنازة وسجدة التلاوة والشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت

بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين

فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي

اعتبرها الشارع في الحكم والمراد بالنص النص حقيقة

حكم الاصل الى الفرع بالاطلاق والتقييد وغيرهما مما يتعلق بنفس الحكم وانما يتغير

كالكتاب والسنة او حكما كالاجماع ويؤيده ما وقع في بعض كتب الاصول
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه اي بعين ذلك الحكم اي بدون تغيره
في الفرع الى فرع هو اي الفرع نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في
الفرع سواء كان موافقا له او مخالفا عنه وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط
التعدية بان يكون النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا
وعدم تغيره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع جعل الكل
شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من
شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا تفريع قوله الحكم الشرعي التعليل
لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب اليه بعض الشافعية وبعض اهل
العربية لانه اي لان اثبات اسمها لها بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم
الخمر لمخامرة العقل لان العصير قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا
واذا اشتد يسمى بذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة للتسمية هي الشدة فيجوز
اطلاق ذلك الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ ليس بحكم شرعي وان
استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة النبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر

داخلاً تحت قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها ووجوب الحد بشرب القليل
والكثير منها وقلنا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير لا انها سبب الاطلاق وحتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار الماء فيه فلا يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لانه ان اطلق مجازاً
فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق عليه حقيقة فلا بد
من وضع العرب فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة
لان علته هو الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي
هذا تفريع لقوله بعينه قال الشافعي موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل
الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلاً للصوم وهذا لا
يضر لان العبد ليس من اهل التكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح وقلنا لا
يستقيم هذا التعليل لكونه اي التعليل تغيراً للحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اي الحرمة متعلق بقوله تغييراً في الفرع
وهو الذمي عن الغاية متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي
الى الكفارة لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير

Maktaba Tul Ishaat.com

وهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا
لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن
التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم
فقد نسي ان اكل مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض
شروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و
الشرب والجماع لانه مفطر له صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى
المكره والخاطي في عدم الافطار كما قال به الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لان عذرهما اي الخاطي والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر
سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطي وكذا الاكراه مضاف الى
صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فكان من الرحمن فكان تعدية

اى تعدية الحكم من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا

ولا يستقيم لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين هذا تفريع قوله ولا نص

فيه اعلم ان عامة علمائنا لا يجوزون التعليل فى موضع وجد النص فى الفرع

سواء كان موافقا او مخالفا كما مر وعند الشافعى لا يجوز ان كان مخالفا له

ويجوز ان كان موافقا له سواء ثبت زيادة اولا واختار مشائخ سمرقند انه

يجوز ان كان موافقا له من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة ولذا كثر

فى كتب الاصول الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ثم

ان الشافعى يشترط صفة الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على

كفارة القتل وصفة الايمان ايضا فى مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة

حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء قياسا على الزكوة وهو ضعيف

لانه اى تعليل الشافعى فى هذه الامور تعدية للحكم الى ما اى الى الفرع الذى

فيه نص بتغيره وهو لا يجوز لانه ان كان موافقا فلا حاجة الى التعليل وان

Maktaba Tul Ishaat.com

كان مخالفا بطل التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل المعلل بعد
التعليل على ماكان قبله اي قبل التعليل لان تغير حكم النص في نفسه اي في
نفس التغير او في نفس النص بان تغير مفهومه لغة وشرعا يكون فيه احتراز
عن تغير النص من الخصوص الى العموم الحاصل بالتعليل بالرأي باطل سواء
حصل التغير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او في الفرع كما ابطلناه اي
التغير في الفرع بقوله ولا نص فيه وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل على ماكان قبله فيدل على تخصيص النص بالنص الوارد
في المقيس عليه وظاهر عبارة المتن تدل على شموله النص في الاصل والفرع
كما اشرنا وقد اورد فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغير النص المعلل بعضها
في الفرع فاعترض الشارحون عليه بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في
الفرع لا في الاصل وفيه نظر يجوز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص سواء كان في الاصل او
في الفرع وان كان سياق الكلام يقتضي تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره ههنا

كلام صاحب التوضيح حيث قال وان لا يغير القياس حكم النص واعترض
عليه صاحب التلويح بعد ما قال هذا الكلام ظاهر في ان المراد تغير حكم
النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره بقوله فعلى هذا لا حاجة
الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال
على الحكم المتعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المتعدى في الفرع و
جوابه انه لما كان المراد تغير النص في الجملة سواء كان هذا النص في حكم الاصل
او غيره فكيف يكون هذا الشرط مستغنى عنه بالشرط السابق المخصوص
بالفرع نعم يمكن ان يقال ان تعميم النص بحيث يشمل نص الاصل والفرع بعد
ذلك الشرط مما لا فائدة فيه بل يجب ان يقال ان يبقى حكم نص الاصل كما في
عبارة فخر الاسلام ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يجعل اللام في
الاصل بدلا عن المضاف اليه اي نص الاصل ويؤيده قوله كما ابطلناه في الفرع
نوع تائيد ولما ورد على هذا الاصل نقوض شرع في اجوبتها بقوله وانما
خصصنا اي اخرجنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام

Maktaba Tul Ishaat.com

الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان المستثنى منه
اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى ولن يثبت خلاف الاحوال
الا في الكثير لان المراد من التساوي التسوية بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهو
لا يتصور الا في الكثير القابل للكيل فصار التغير حاصلا بالنص حال كونه
مصاحبا للتعليل اي موافقا له يعني ان تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي
حصل بدلالة النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل
يدل عليه ايضا فتوافقا لا به اي لا ان التغير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقال
انكم غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علة الربوا القدر والجنس وهو
غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربوا فيكون هذا التعليل مغيرا للنص وحاصل الجواب

ان المغير هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ان الاستثناء يدل على
عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا يقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل
بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي
بدلالة النص او باقتضائه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص
الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشئ دون قيمته حيث جوزتم دفعها لعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

Maktaba Tul Ishaat.com

التغيير بلا لتأثر النص بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد اي ايفاء ما وعد
الله بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها للفقراء لاجل كون
الموعود رزقا لهم اي للفقراء مما متعلق بقوله بانجاز وجب لله لاجل
نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء
حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل ايضا
الا ان حقه هنا سقط عن الصورة باذنه وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد
على الاغنياء بالنصوص المذكورة متعلق باوجب من مال المسمى اي معين
كالابل والبقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما وجب وقوله لا يحتمله صفة
المال المسمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز مع اختلاف المواعيد
الالهية وهي الارزاق المختلفة بحسب اختلاف الحوائج كالماكول
والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك وقوله يتضمن خبر
لان اي يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالاستبدال اي استبدال

الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج والغاء اسم الشاة وحاصل الدليل ان الزكوة مختصة هي حق الله تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لايفاء الوعد ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما يندفع بمطلق المال فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم من مال معين غير واف لما وعده دل ذلك على جواز الاستبدال او الغاء اسم الشاة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة لكن يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة او باقتضاء فكيف ترجح الدلالة والاقتضاء على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء وقد ذكر بعض اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه ما وجد نظير لمعارضة الاقتضاء بما تقدمت من الاقسام اي الدلالة والاشارة والعبارة والجواب انه لا معارضة ههنا

Maktaba Tul Ishaat.com

فانہ لا یدل عبارۃ النص علی حکم ودلالۃ النص علی حکم اخر معارض لہ

بل اسم الشاۃ المدلول علیہ بالعبارۃ کان محتملا لان یکون مدلولہ ھی الشاۃ

بعینہ وان یکون الواجب دفع حاجۃ الفقیر ویکون ذکر الشاۃ بیانا لمقدار

الواجب بقرینۃ النصوص الدالۃ علی ان ایجاب الزکوۃ لایفاء المواعید

فصار حملہ علی بیان مقدار الواجب بطریق الضرورۃ اولی لان حکم النص

غیر متعین فانہ یفہم من عبارۃ النص حکم ومن دلالتہ حکم اخر لکن لا

مقابل بدلا بالقرینۃ المذکورۃ ولعل الدلالۃ محمولۃ علی معناھا اللغوی

فیرجع الی الاقتضاء فصار التغیر بالنص خبر لقولہ صار حالکونہ مجامعا

للتعلیل لابرای بالتعلیل ولما ورد علیہ انہ لافائدۃ فی ھذا التعلیل بعد

حصول التغیر بالنص اشار الی دفعہ بقولہ وانما التعلیل لحکم شرعی اخر

مغایر للحکم الاول اعنی جواز الاستبدال الثابت بدلالۃ النص وھو ای

ذلك الحكم الشرعي المغاير للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به
صلاحيته بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من
الاوساخ ولهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار
تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه
الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية
الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا عللناه بكونها
رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى
الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فههنا ثلثة احكام احدها
ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة
النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

Maktaba Tul Ishaat.com

ولا يدل جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل انما يدل على الغاء اسم
الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم
منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل وليس في هذا الحكم تغيرا
للنص الدال على وجوب الشاة بل تغيره بدلالة النص الامر بايفاء حق
الفقير كما علمت بدوام حال من المحل والصرف اي متلبسا بارادة
دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل بعد الوقوع ظرف الصرف
لله تعالى حال كون وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد وحاصله ان المحل
يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه قال
صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فكان
قبضه الفقير قبضتان باعتبار الابتداء والبقاء الاولى لله تعالى و
الاخرى للفقير وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى

بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال

ومراده ما ذكره فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف والمحل هو

عين الشاة مثلا وقوله ليصير علة غائية للصلاح وقوله بعد الوقوع

الثاني تاكيد وتذكير للاول وقوله بدوام يده عليه متعلق بقوله مصروفا

وانما ذكر هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم تغير

حقه من غير اذنه بل هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما شرعيا خبر

لقوله صار وضمير عللناه راجع الى الشاة لكنه جعل الشاة اصلا وسائر

الاموال فرعا والتقويم علة وعلى ما ذكرنا الشاة اصل والقيمة فرع ودفع

الحاجة علة والصلاحية حكم ولا منافاة فانه قد يعتبر العلة من جانب

المصرف وهي دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب هو التقويم لكن

جعل الحاجة او دفعها علة اولى من التقويم لانه لما اعتبر في التعليل حال

Maktaba Tul Ishaat.com

حال الصرف فاعتبار العلة من جهة اولى فتأمل في المقام فانه من
مزلة الاقدام ولعل ما ذكرنا غاية تنقيح الكلام ونهاية توضيح المرام
وهو اي ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم
الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة ان الواجب
ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان النجس ثوبا او بدنا او مكانا الى
غير ذلك والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع
حاجة الفقير والشاة مثلا آلة صالحة له لا ان استعمال الماء واجب
لعينه كما انه ليس عين الشاة واجبة لعينها بدليل ان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو
كان الماء واجبا لعينه لما سقط بدون الفعل وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في
ذلك كالخل وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا لان الازالة لا يحصل به
الا بالحكم بعدم تنجيسه حالة الاستعمال او اول الملاقاة والا لما وجدت

الا زالة بل زيادة النجاسة وهذا الحكم ليس بحكم اصلي بل حادث شرعي

كصلاحية الشاة ثم فيجوز تعديته واما لا يزول الحدث بغير الماء

لكونه غير معقول المعنى في الماء لان الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى

زوال المانع الشرعي غير معقول اذ العضو طاهر ومن شرط القياس كون

المعنى معقولا والمراد من عدم معقوليته انه لا يستقل العقل بذلك

من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجيس اليد وغيرها بخروج النجاسة

من السبيلين وما ذكر في الهداية من ان غير المعقول هو الاقتصار على

الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول فالمراد بالمعقولية انه

لما حكم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجاسة ادرك العقل ان

هذا الحكم لاجل هذا الوصف واعلم ان قياس المائعات على الماء في

رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في

الحدث لانه امر حكمي لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل مغيرة له

۲۲

Maktaba Tul Ishaat.com

من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس للمائعات على الماء فی تطهیر المحل عن النجاسة الحکمیة فلا یرد علیه ان المعتبر فی القیاس هو المعقولیة بمعنی ان یدرك العقل ترتب الحکم على الوصف اعم من ان یستقل بذلك او ان یتوقف على ورود الشرع ولهذا قاسوا النجس الخارج من غیر السبیلین على الخارج منهما فیجوز قیاس المائع على الماء فی جواز الوضوء به لان تلك العلة ههنا غیر معقولة اصلا بخلاف تمه فظهر الفرق فاندفع ما اورده الخصم من انکم غیرتم بالتعلیل حکم قوله صلى الله علیه وسلم حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء لان الشارع عین الماء للتطهیر وبالتعلیل بکونه مزیلا للنجاسة تغیر له وکذا اورد الخصم ایضا ان الشرع اوجب التکبیر لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فکبر وقد غیرتم بالتعلیل حیث جوزتم افتتاحها بغیر لفظ التکبیر مثل الله اجل والرحمن اعظم فاشار المص الى دفعه بقوله والواجب وهو عطف على اسم ان تعظیم الله تعالى بکل جزء من البدن والتکبیر لیس بواجب بعینه کما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان اعنی الثناء على الله تعالى والتکبیر بمنزلة

التي صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما لان الصلوة عبادة بدنية واللسان
من جملة البدن والمستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على
الله تعالى فعيّن الشارع التكبير لتحصيل الثناء به لا انه المستحق في نفسه
كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل
الايمان وهذه الكلمة آلة له ولهذا يصح قيام سائر الكلمات بالفارسية
وغيرها مما يؤدّي مؤدّاها مقامها واذا كان الواجب فعل اللسان
صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الآلة لا تكون مقصودة
لذاتها بل لتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل به وبما حصل
ما هو المقصود منها قطعا فصح التعليل وقد اورد الخصم ايضا ان
الشرع علق الكفارة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل
حكمه حيث عللتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب
عمدا فاشار المص الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان
الافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه فقيل كفارة الفطر
والوقاع اي الجماع آلة صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب عمدا

التصالحة ايض وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و
الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان
الكفارة لا يثبت بالقياس تبقى الصلاحية اى صلاحية الوقاع للآلة
على ما كان قبله اى قبل التعليل نثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من
النصوص وبهذا تبين اى بما ذكر ان المؤدي يقع لله تعالى على
الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده
عليه جواب اشكال يورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال
الله تعالى انما الصدقات للفقراء فكان حقا للفقراء قبل الاداء كما نقل
عن الشافعي بطريق الشركة بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها
اليهم ولم يقتصر على صنف واحد منهم وقد جوزتم صرف الزكوة الى
صنف واحد وفقير واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة
وفي هذا التعليل تغير النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف و
تقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ليست للتمليك
ليلزم ذلك بل هي لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب

اى يصير الحق الواجب والمؤدى ثم اى للاصناف المذكورة بعاقبته
اى باعتبار عاقبة الحق الواجب والمؤدى او فى عاقبته لما عرفت ان
الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير فان قلت
كون اللام للعاقبة مجاز فلا يصار اليه بلا ضرورة قلت قوله تعالى
وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات يدل عليه و
قرينة له فان ذكر الاخذ فى الصدقات والقبول فى التوبة مع ان
تعريف الخبرين يفيد الحصر يدل على ان الاخذ غير محمول على مجرد
القبول سيما وقد ورد ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الحديث واذا
وجد الاخذ حسا حملناه اخذه تعالى على الابتداء واخذ الفقير على
البقاء ولو سلم

فنقول ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من هذه الاصناف اولانه دليل اخر على ان اللام للعاقبة وان ليس الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وهو معطوف على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب خالص حق الله تعالى ويقع له ابتداء كانت اللام للعاقبة او لانه اي النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض الفقير واليه اشار بقوله وذلك اي صيرورة المال صدقة بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صدقة وملكا للفقير لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا لها ويمكن ان يقال ان اللام وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعد صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلايكون فى الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب

صرفه الى جميع الاصناف المذكورة فصار واى الاصناف المذكورة

على هذا التحقيق وهو ان الواجب حق الله تعالى خالصا وان ذكرهم

لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فلحاجتهم وفقرهم صاروا

مصارف للمال الذى هو وسخ كما يشعر به قوله تعالى خذ من اموالهم

صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وليسوا مصارف باعتبار الاسم

فان ابن السبيل والغارم مثلا لو لم يكونا فقيرين لا يحل لهما

الزكوة مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة

الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب غالبا فذكر الله تعالى بهذه الاسماء

التى هى اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحقه لحاجته حتى

يشاركه غيره حين احتياجه وان لم يكن احتياجه بسبب الفقر فيكون

جميع الاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم

٢٩

الجنس على واحد فيصح الصرف اليه ايضا وهذه الاسماء للاصناف المذكورة اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة كما انها ليست بمستحقة للصلوة لكنها صالحة لصرف التوجه اليها ولذا كانت كلها اي الكعبة قبلة وكل جزء منها اي الكعبة قبلة كذلك جميع الاصناف المذكورة بان يكون كلها مصارف وبعضها مصارف فظهر ان حكم النص لبيان المصارف والتعليل لا لغيره

واما ركنه اي ركن القياس فما اي شئ جعل علما اي علامة وامارة لوجود الحكم في غير المنصوص عليه وانما كان علامة لان الموجب هو الله تعالى والعلل امارات واعلام على وجود حكم النص في الفرع فالحكم في الاصل مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والى هذا ذهب مشائخنا العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تبعه وذهب جمهور المشائخ الى ان الحكم مضاف الى العلة

في الاصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص في

الاصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اي يكون ذلك

الشئ من الاوصاف التي اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله

صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر و

الجنس وبغير صيغته مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت

امرءتي في نهار رمضان اعتق رقبة اي اذا واقعت فكفر فعلم ان

العلة هي الجناية وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص

لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اي

للنص في حكمه اي النص بوجوده اي بوجود ذلك الشئ الذي جعل

علما والباء للسببية فيه اي في الفرع وكما ان المعنى ركن القياس فكذا

الاصل والفرع وحكم الاصل وهو اي الشئ الذي جعل علما الوصف

وليس كل واحد

من اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع
غير متعد فينسد باب القياس بل بعضها وليس للمعلل ان يعلل
باي وصف شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء
دل عليها صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة
عن الكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال
الماء في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافي الصوم و
كذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وهذا بالاجماع واختلفوا اذا عدم النص
والاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير ان يعقل معنى فيه من تاثير او اخالة لان الشرط في علية
الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة ان
مجرد الاطراد لا يصلح دليلا له لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال
الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي بالوصف

فعدالة الوصف عندنا يثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا ليترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالاثر الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالاجتناب عن ارتكاب محظورات دينه فانه يتعرف به صدقه ويستدل به على براءته من الكذب الذي هو محظور دينه وسياتيك بيانه وقال بعض الشافعية يثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المعارضة والمناقضة وقيل بل العدالة يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ومعارض صار معدلا ونعني بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عنه فانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع

وهو اي حصول الملائمة في الوصف ان يكون الوصف على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام لا نائية عنها والى هذا اشار القاضي ابو زيد حيث قال المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وذكر الآمدي ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فاعرف ذلك كقولنا في الثيب الصغيرة ولاية الانكاح في النساء مرتبة على الصغر عندنا وعلى البكارة عند الشافعي فعندنا انها اي الصغيرة المذكورة تزوج كرها لانها الثيب الصغيرة صغيرة فاشتبهت اي الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فهذا التعليل تعليل بوصف وهو الصغر ملائم للحكم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح

لما يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح او الظرف من
النكاح او منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا وذلك
لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه
عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصده كالنفقة فانها
انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه
مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم
مثل تاثير اي صفة مصدر محذوف اي مؤثرا تاثيرا مثل تاثير الطواف
لما اي لاجل معنى يتصل به اي بالطواف من الضرورة بيان لما في الحكم
متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة المعلل به اي بالطواف
في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انها من
الطوافات عليكم

اى الهرة من جنس الذكور الطوافين ومن جنس الاناث الطوافات

وهو تعليل لعدم كونها نجسة وتوضيحه ان الطواف موجب للضرورة

وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في

التخفيف وسقوط الخطر مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد

فلا اثم عليه فهذا تعليل موافق لتعليل صاحب الشرع وهو الطواف

ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة ويثبت بها الحكم قبل الملائمة

لانه اى الوصف امر شرعي لان الكلام في العلل الشرعية المثبتة

للحكم الشرعي فيعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف اذا كان موافقا

للعلل المنقولة عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا يصح العمل به كالشاهد

لا يصح العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه واذا ثبت الملائمة

جاز العمل به لكن لم يجب العمل به اى بالوصف الا بعد العدالة عندنا

كالشاهد بعد ظهور صلاحيته لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور

عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
ينفذ فلو عمل بتلك العلل الملائمة عامل نفذ العمل ولم يقبح وهي اى العدالة
الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كما اشرنا اليه
وستعرف ايضا واذا ثبتت عدالته يجب العمل به لانا نرى الوصف يحتمل الرد
من الشارع بان لم يعتبره علة مع قيام الملائمة لان الوصف ليس بعلة
لذاته بل بجعل الشارع فيتعرف به صحته اى الوصف اى اعتباره عند
الشارع بظهور اثره اى الوصف في موضع من المواضع كاثر الصغر
في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغير لقصور عقله اقيم من
هو كامل الرأي وافر الشفقة مقام الصغير في التصرف في ماله بالاجماع
فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فالتعليل به في ولاية
الانكاح تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور

الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر
دينه اى الشاهد فى منعه اى منع الدين الشاهد عن تعاطى اى تناول
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر اعنى الصدق فى الشاهد
كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره فى موضع استدلال
بظهور اثره على اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل
ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون ملائما
مناسبا بالمعنى المذكور وهو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب و
النوع فى الجنس والجنس فى النوع او النوع فى النوع اولا وهو الظاهر
من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التاثير فى الامثلة
ففى قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات لجنس الطواف

وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد
الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
من سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا نظائره وليس التاثير بمعنى اعتبار الشارع
النوع او الجنس القريب هذا وقال صاحب التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوعه او جنسه اي الوصف
في نوعه او جنسه اي الحكم والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فههنا
كطهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف
وتحقيق كلامه في التلويح ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
اي بسببه قدمنا على القياس الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ
حسنا ثم ان من اثبته جعله من احد الادلة الاربعة

Maktaba Tul Ishaat.com

ومن قال من القدماء ان من استحسن فقد شرع يريد به ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع له
فلا اعتبار له ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة رح بل مراد الفريقين واحد
والمنازع من الجانبين جاهل بمرادهم الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره اشارة الى التعريف الاستحسان في اصطلاح الاصول فانه غلب في
اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق القياس على
الجلي تميزا بين القياسين ويطلق القياس غالبا شائعا في الفروع على
النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي كذا في التلويح
قال في التوضيح م القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي ش لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه
الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في

حاشية ١٢

تعریفہ وتعریفہ الصحیح هذا وهو انہ دلیل یقع فی مقابلة القیاس الجلی
وقوله الذی سبق الیہ الافهام تفسیر القیاس الجلی ثم قال واعلم
انا اذا ذکرنا القیاس یراد بہ القیاس الجلی واذا ذکرنا الاستحسان یراد
بہ القیاس الخفی فلا تنس هذا الاصطلاح انتهی وعلم منہ ان
للفظ الاستحسان اطلاقین احدهما شائع وهو ان یراد بہ القیاس الخفی
وثانیهما غیر شائع وهو ان یراد بہ الاعم وعلی هذا فالتعریف بالقیاس
الخفی تعریف صحیح باعتبار الاطلاق الشائع فلا وجہ للتردید فی
التعریف المذکور فی المتن وعلی هذا قوله فاذا قوی اثره متعلق بقدمنا
ولا دخل لہ فی التعریف ویمکن ان یقال ان لہ اطلاق آخر وهو ان یراد
بہ القیاس الخفی القوی کما یدل علیہ تعریف من عرفہ بانہ العدول
عن موجب قیاس الی قیاس اقوی منہ لکن ینبغی ان یحمل القیاس
الاقوی علی القیاس الخفی الاقوی فح یکون قوله اذا قوی داخلا فی
التعریف ولا یرد علی تعریفہ بانہ العدول الخ ما قیل انہ لیس بجامع اذ
لم یدخل فیہ الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقدمنا

Maktaba Tul Ishaat.com

القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى
فساده اشارة الى ان كل واحد من القياس والاستحسان نوعين
فان القياس الخفى قد يكون قوى التاثير بالنسبة الى مقابله وقد
يكون ظاهر الصحة وخفى الفساد فانه اذا نظر اليه بادنى نظر يرى
صحيحا ثم اذا تأمل حق التأمل علم فساده فالمراد بظهور الصحة فى
الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفى وهذا لاينافى خفاءها
بالنسبة الى مقابله اعنى القياس وكذا القياس قد يكون ضعيف الاثر
بالنسبة الى مقابله اعنى الاستحسان وقد يكون ظاهر الفساد خفى الصحة
لانضمام معنى آخر اليه الذى هو المؤثر فى الحكم حقيقة فارتفع به فساده
الظاهر والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال تركت الاستحسان واخذت
بالقياس قال الشيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر
تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اكثر تاثيرا
كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس
لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان

اقوى من النوع الاول من القياس وان كان جليا والنوع الثاني منه بالعكس ثم الصحيح ان معنى الرجحان تعين العمل بالراجح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى انه يجوز العمل بالمرجوح واعلم ان كلا من قسمي القياس يستلزم ما يقابله من قسمي الاستحسان ولا بد من تقديم احدهما على الاخر عند التقابل به فمال الامر الى قسمين للتقديم تقديم الاستحسان على القياس وبالعكس ولذا جعل المصنف للتقديم قسمين وقدم بيان القسم الثاني اعني تقديم القياس على الاستحسان لانه مما يستبعده الوهم لما شاع ان الاستحسان عبارة عن الدليل الاقوى ولا يترك الاقوى بالاضعف فقد نقل عن الكرخي ايضا ان الاستحسان ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول وقيل هو تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع هذا الى تخصيص العلة وهو ليس بصحيح وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه

الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس الى غير ذلك ولذا قال المصنف فيما سياتي وهذا قسم عز وجوده
واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثاني وهو
تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية
السجدة في صلوته انه اي التالي يركع بها اي بسبب الاية او التلاوة
او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلي لانه اذا قرءها خارج
الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما
هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا عليحدة او ركوع
الصلوة لكن بالنية وعدم الفاصل بقدر ثلث اية قياسا اي هذا
الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان

فى معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد ورد به اى بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اى سقط ساجدا لان السقوط موجود فى السجدة دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما تنوب القيمة مقام الشاة الواجبة فى الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى مزيد تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر بالشبه الظاهر فى معنى الخضوع وفى الاستحسان لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واسجد و اقترب والركوع خلافه اى السجود كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع فان الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع من سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة واركان الصلوة بخلاف الركوع وسجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق الاولى فهذا اى كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان ما يخالفه فصار به وجه القياس موجها لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل هو مجاز لان المراد

Maktaba Tul Ishaat.com

بالركوع السجود بطريق المجاز فبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لأنه أقوى لكن القياس أولى بالعمل بسبب قوة أثره الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان بيانه أي الأثر الباطن أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة أي لم تجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر وإنما المقصود من شرعيتها مجرد إتيان ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وموافقة للمطيعين كما تشعر به آية السجدة لكن على طريق العبادة ولهذا اشترطت الطهارة واستقبال القبلة فيها والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لحصول معنى التواضع والعبادة فيسقط به السجود كما يسقط الطهارة للصلوة بطهارة لغيرها بخلاف سجود الصلوة فإنه لا يقوم مقامه لأن كل واحد مقصود بنفسه قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وبخلاف الركوع في غيرها أي الصلوة حيث لا ينوب مناب السجدة للتلاوة في ظاهر الرواية لأن الركوع في غير الصلوة ليست بعبادة والشرط فيما يتأدى به السجود أن يكون عبادة فصار الأثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة

والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود اعنى سجدة التلاوة مقام
المقصود اعنى سجدة الصلوة او جعل غير المقصود اعنى السجدة
مقام المقصود اعنى التعظيم وهذا القسم الثاني قسم عزّ وقلّ
وجوده فانه لا يوجد الا في ستة مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها
في المطولات واما القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة
اثره على القياس فاكثر من ان يحصى اي اكثر من القسم الثاني من
حيث الاحصاء ومعناه ان احصاءه اكثر من احصاءه وعلى هذا
لم تكن من تفضيلية بل بيانية ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
هذا شروع في بيان اقسام الاستحسان واحكامها باعتبار اطلاق
الاستحسان على ما يشتمل الاقسام الآتية ولعله لهذا قال ثم المستحسن
ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذا الاطلاق لما مرّ
وانما يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي الى محل آخر لانه في الحقيقة
قياس شرعي في حكم التعدية بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فانه لا يصح تعديته فيها لانها غير معقولة بل عدل بها عن القياس

Maktaba Tul Ishaat.com

فلا يقبل تعديته كالسلم مثال للاول فان انعدام المعقود عليه يقتضى
عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك بقوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث روى انه عليه الصلوة والسلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع مثال
للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان امر انسانا ان يخرز له خفا
مثلا بكذا ويبيّن صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم له دراهم او
لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه لانه بيع معدوم حقيقة
وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز البيع الا بعد تعينه حقيقة او
ثبوته في الذمة كالسلم فيترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس تتعين بالاجماع كما تتعين بالنص
وتطهير الحياض والابار والاواني التي ليست تحتها ثقبا مثال للاخير
فان القياس يابى عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا يرى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه

اى البائع هو المدعى لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع ملك
المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على البائع شيئا فى الظاهر بل البائع
يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس تسليم البائع المبيع
بما اقربه وتحليف البائع اياه على الباقى ويوجبه اى يوجب الاختلاف
المذكور يمين البائع استحسانا لانه اى البائع ينكر وجوب التسليم
اى تسليم المبيع الى المشترى بما ادعاه المشترى ثمنا للمبيع ففى القياس
يحلف المشترى فقط وفى الاستحسان يحلف المشترى والبائع جميعا
لان البائع ينكر وجوب التسليم والمشترى ينكر زيادة الثمن وهذا
اى وجوب التحالف للعاقدين المختلفين فى قدر الثمن حكم تعدى الى
الوارثين اى للعاقدين حتى لومات العاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما والمسئلة بحالها يجرى التحالف بينهما لان الوارث يقوم مقام
المورث فيمكن تعدية التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالقياس الخفى
يصح تعديته والى الاجارة اى اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف فى الثمن بين العاقدين بعد القبض
اى قبض المبيع فلم يجب به اى بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان

Maktaba Tul Ishaat.com

المشتری لایدعی لنفسه شیئاً علی البائع اذ المبیع مسلّم الیه وشوة
التحالف بالاثر بخلاف القیاس عند ابی حنیفة وابی یوسف فلم
یصح تعدیته الی الوارث بل یقصر علی مورد النص حتی لو اختلف
وارث البائع ووارث المشتری والسلعة المقبوضة قائمة کان القول
قول وارث المشتری ولا یجری التحالف بینهما لان التحالف بعد
القبض ثابت بخلاف القیاس مستحسن بقوله صلی الله علیه وسلم اذا
اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ ترادا
یشیر الی جریان التحالف بعد القبض اذ الرد لا یتصور الا بعده
فلذلک لا یتعدی الی غیر المنصوص علیه وهو تحالف المتعاقدین عند
عدم قیام السلعة وعند محمد یجری التحالف فی جمیع هذه الصور
لان التحالف عنده باعتبار ان یکون کل واحد منهما یدعی عقداً
ینکره الاخر اذ البیع بالف غیر البیع بالفین والجواب بالمنع فان العقد
لا یختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثابت بالنص او الاجماع
او الضرورة او القیاس لیس من باب خصوص العلل وتخصیصها
عبارة عن تخلف الحکم عنها فی بعض الصور لمانع وهو جائز عند

الكرخي وابي بكر الرازي وابي زيد واكثر العراقيين وهو مذهب
مالك واحمد وعامة المعتزلة وزعموا ان هذا مذهب الائمة الثلثة
مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وهو قول بتخصيص العلة
لان القياس ثابت في صورة الاستحسان وغيرها وقد تركوا العمل به
في صورة الاستحسان لمانع وعملوا به في غيرها لعدمه فرده المص بما
حاصله ان الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة لانه عند المعارضة بالاستحسان لم يبق قياسا
لان الوصف الذي ادعى انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة كما
قال لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة في اثبات
الحكم وقد عرفت انه لا اعتبار للقياس في مقابلة واحد منهما فكذا في
مقابلة الاجماع والضرورة الراجعة اليه وكذا الحكم اذا عارضه
القياس الجلي الاستحسان اي القياس الخفي انه راجح من القياس او جب
الاستحسان اي القياس الخفي عدمه اي عدم القياس لان المرجوح

Maktaba Tul Ishaat.com

يضمحل في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله وكذا اذا عارضه استحسان

وكلمة اذا ظرفية وليست بشرطية كما توهم فصار عدم الحكم ثمه

لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم القائلون

بتخصيص العلة وكذا اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان مع ان

عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة التي تخلف عنها

احكامها في بعض المواضع فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا ان

العلة علة وتخلف الحكم عنها لمانع وبيان ذلك في قولنا الواقع في حق

الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر الصوم انه مقول القول

يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصول

المفطر الى جوفه وهو تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه

لا يفسد مع فوات ركن الصوم حقيقة فمن جاز خصوص العلل قال

امتنع حكم هذا التعليل اي تخلف الحكم عن العلة ثمه اي في صورة

النسيان لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها وقلنا نحن انعدم الحكم

في الناسي في القاموس قول للمتكلمين وجد فانعدم لحن لعدم العلة

لا لانها موجودة وقد تخلف الحكم لمانع لان فعل الناسي منسوب الى

صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله صلى الله عليه وسلم اطعمك الله و

سقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار فيسقط عنه معنى

الجناية وصار الفعل اى فعل الناسي عفوا اى ساقط الاعتبار فاذا سقط

اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم اى صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع

من الفطر مع وجود علته وفوات ركنه اى الصوم وما قيل ان فيه انكار

الحس والعقل وهو ظاهر والشرع لانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث

مدفوع لانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر

بالنسبة الى صاحب الشرع من حيث التسبيب وفي مسئلة الفطر ممنوعة

كذا في التحقيق فالذي جعله عندهم دليل الخصوص اى جعل مانعا

للحكم مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اى عدم العلة وهذا اى جعل

ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص

العلة فاحفظه اى هذا الاصل واحكمه من الاحكام ففيه فقه كثير

لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة

في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كبير

Maktaba Tul Ishaat.com

لان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة
قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى
العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة
عند الفريقين وفي موضع تخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان
العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحنا
في الكشف ويمكن ان يقال ان قول المصنف فالذي جعله اشارة الى
ان النزاع بين الفريقين لفظي اذ لو كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور
لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وتنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات فلا يمكن ارجاع دليل احدهما الى دليل الآخر وتحقيقه ان
ان العلة اما ان يكون عبارة عن امر داخل فيه انتفاء المانع اولا بل هو
عبارة عن الوصف الذي قد يقارنه المانع عن الحكم وقد لا يقارنه
فالقائلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ على الاول لا تكون العلة
موجودة في صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون بالثاني
يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقارنة المانع من
الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل الخصوص الى دليل عدم العلة

ووجه كون النزاع لفظيا لكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن
ظاهر عبارة المص فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الارجاع
على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص
في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيّروه دليل الخصوص
بمجرد زعمهم فعلى هذا المجعول ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل
العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل
ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعدية مثل
حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في
الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية
بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون
القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو خلى التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

Maktaba Tul Ishaat.com

بمنزلة المترادفين وعند الشافعي هو اى التعليل صحيح بدون
التعدية ففي العلة المتعدية يثبت الحكم في الفرع بالعلة عنده و
يكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل حتى جوز
التعليل في حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية وهو تعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهذا هو محل الاختلاف واما التعليل بعلة قاصرة ثابتة
بنص او اجماع فثابت بالاتفاق فيكون التعليل عند الشافعي اعم من
القياس واحتج من جوز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اى الرأى
المستنبط من الكتاب والسنة لما كان من جنس الحجج التي تعلق بها
احكام الشرع وجب ان يتعلق به الايجاب اى ايجاب الحكم اى اثباته
سواء تعدى به الحكم الى الفرع او لا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب و
السنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة

اي دليل كون الوصف علة من التاثير والاخالة والمناسبة لا يقتضي
تعديته اي لا يقتضي ان يكون الوصف متعديا بل يتحقق في الوصف
الذي يقتصر على المنصوص عليه بل يعرف ذلك اي التعدية بمعنى
في الوصف وهو عموم الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد وان
يوجب علما او عملا والا لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظني بالاخلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه اي وجوب
العمل فيه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه اي الحكم عنه
اي النص الى العلة لان العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان
العمل به مردود عقلا فلم يبق للتعليل حكم على هذا سوى التعدية فلو
خلى عنها لكان باطلا وليست حالة العلة المنصوصة كذلك لان
الشارع لما نص عليها فقد افاد علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة
اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اي بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به اي بالنص فلا نسلم عدم تحقق الفائدة في التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل بالتعليل
للتعدية ولا يضيع وقته وايضا فيه فائدة معرفة الحكمة الموجبة

Maktaba Tul Ishaat.com

لطمانينة القلب فان القلب الى قبول الحق المعقول اميل وايض فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على
قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهي من الفوائد الجلية قلنا هذا الاختصاص
يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص وعدم
الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فاذا انتفى التعليل انتفى عدم
الاختصاص فما ذكره من الفائدة موجود ههنا ايض فلا فائدة فيه
على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه
الفائدة اي اختصاص الحكم بالنص ويفهم من هذه العلاوة الجواب
عن الوجه الاخير ايض بيان ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
متعديان واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان يجتمع فيه وصفان

يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد
عن طلب العلة المتعدية والقاصرة لا تعارض بالمتعدية على وجه
يحتاج الى مرجح بل المتعدية عند الخصم ايضاً راجحة على القاصرة
لكونها اكثر فائدة وكونها متفقاً عليها واما الوقوف على الحكمة
فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأي في باب العلم غاية ما في
الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة قاصرة
عن هذا واما دفعها اي القياس فنقول في بيانه العلل نوعان طردية
ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين المذكورين
ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية التي قال بها عامة
اهل النظر قيل ينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثر لم المناسب

٥٩

Maktaba Tul Ishaat.com

ايضا فان بعض القول بموجب العلة قد مر لان فيه تسليم موجب علة
المستدل فكان اولى بالتقديم ثم الممانعة لان النزاع فيها اقل بالنسبة
الى ما دونها ثم بيان فساد الوضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة
ثم المناقضة وتجري فيها المعارضة بل قد قيل انها فيها اظهر و
اسهل اما القول بموجب العلة فالتزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله
من حكمه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم وهو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك اما بصريح عبارة
المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في
ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده
كما سيأتي مثاله في المتن والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما
يتوهم انه ماخذ الخصم كما لو قال في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء

٦١

حواشی متعلقہ صفحہ ٦٠

وہذا بعید قولہم آہ
وفصل الرفع عن بعض الاول وجود الدلیل
علی التقدیر المسطور وہو تعریف القول بموجب
العلۃ عند العامۃ فان القید المسطور مذکور فی تعریفہم لہ والتقدیر
عند الدلیل بمنزلۃ النص ثم وعن الثانی انہ لم یخالف عن تعریفہم
فی الواقع لان ما قالہ معنی قولہم ہو تسلیم آہ فتفکر ۱۲ من
الحواشی
وہم انہ لما ثبت الخلاف فی الحکم المقصود وصف الحکم بہ یرتفع
[illegible]
فی الظاہری والاختلاف فی الواقعی ۱۲ ۲
تلویح
[illegible]

صاحب رحمہ اللہ

چلپی زادہ

مولینا

عنایۃ وغیرہ

Maktaba Tul Ishaat.com

الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وذلك اي القول
بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى اي صوم رمضان الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعيين النية ايضا وانما يجوز لان صوم رمضان باطلاق النية على
انه اي الاطلاق تعيين فالمعلل اراد التعين القصدي من جهة الصائم
والسائل حمله على التعين باعم من ان يكون تعينا بقصد الصائم وتعينا
بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين
الممانعة والممانعة وهي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل

من غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
وممانعة في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم
ثابت وممانعة في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقول بعد
تسليم الامور الثلثة لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف اخر واما فساد الوضع وهو كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و
بعبارة اخرى وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه

Maktaba Tul Ishaat.com

ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما يفسد
وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا وهو يبطل العلية بالكلية وهو فوق
المناقضة لانه يمكن ان يتحرز عن ورودها بتغيير الكلام وتغيره بان
يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد الورود يمكن بوجوه اخر سوى التغيير بخلاف فساد الوضع اذ
لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة بتغير
الكلام كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث فمثل تعليلهم اي اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها
بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول بها قالوا اسلام احدهما

يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير
توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعلوا الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في
الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح عطف على
ايجاب الفرقة وعدل عن الاباء الى لفظ مع حيث قال مع ارتداد احدهما
ولم يقل بارتداد احدهما لان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي
الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة
في المدخول بها قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح
غير مناف اياه فوجب التاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها
كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا
ببقاء النكاح مع الردة في الثانية في المدخول بها وقبل الدخول تثبت
الفرقة بنفس الردة وعندنا تبين في الحال سواء كانت مدخولا
بها او غيرها فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في اصل
الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والاملاك والردة

لا تصلح عفوا اي لو بقي حكم النكاح مع الردة التي تنافي النكاح لزم ان
تكون الردة عفوا بان تجعل في حكم العدم ليمكن الحكم ببقاء النكاح
الذي ينافيها وهي ليست بصالحة للعفو وانما كانت منافية للنكاح
لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت
منافية له واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعي
كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص
العلة واما عند غيرهم فهي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع
فمثل قولهم اي اصحاب الشافعي في اشتراط النية في الوضوء والتيمم
انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف يفترقا في النية
استفهام انكاري اي لا يفترقان في اشتراط النية فقد اشترطت
النية في التيمم اتفاقا فكذا الوضوء وهو اي التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة
مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة اه

المعنى الفقهي

الذی یندفع به النقض وتبین الفرق بقوله وهو ان الوضوء تطهیر حکمی ای تعبدی غیر معقول المعنی لانه لا یعقل فی المحل ای محل الغسل النجاسة لا حقیقة وهو ظاهر ولا حکما بدلیل انه لو صلی وهو حامل لمحدث جازت صلوته فلا یعقل ازالتها ومحل النجاسة وهو المخرج لم یجب غسله فکان الوضوء کالتیمم الا ان معنی التعبد فی التیمم فی الاٰلة وفی الوضوء فی المحل فیشترط فیه ای فی الوضوء النیة لیتحقق معنی التعبد اذ العبادة لا یتادی بدون النیة ونحن نقول الماء طاهر بطبعه وکون الوضوء تطهیرا حکمیا لا یغیر صفة طهوریة الماء فبقی عاملا کما کان

بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج فيه الى النية فهذه الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وليس معناه ان هذه الوجوه لا تجري في العلل المؤثرة بل معناه انها اذا وردت على العلل الطردية تلجئ الى القول بالتاثير ولهم مخلص عنها بالقول بالتاثير واما اذا وردت على المؤثرة فلا مخلص عنها بل لا بد ان يطرد كما يظهر لك من تتبع قوله واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اي العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها اي العلل المؤثرة بالكتاب والسنة والاجماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع والمناقضة وتحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل بوصف مؤثر عين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك النص المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو احتملهما قبله وبعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر

حقیقة فاما اذا علل بوصف طردی فیحتمل ان یکون صحیحا فی نفسه
ویحتمل ان یکون فاسدا اذ الطرد بوصف یوجد فی الاوصاف
الفاسدة کما یوجد فی الصحیحة فیحتمل ان یوجد فیه حقیقة المناقضة
وفساد الوضع فیجوز للسائل دفعها بهما بخلاف دفعها بالمعارضة
فانه یجوز عند الجمهور لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحیث
یجب الرجوع الی دلیل اخر للجهل بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض
فانه یبطل نفس الدلیل ویلزم منه نسبة الجهل والسفه الی
من یتعالی عن ذلک واما التعارض فلا یبطل الدلیل بل یقرره لان
المعارضة تسلیم المعترض دلالة ما ذکره المستدل من الوصف
علی مطلوبه وتلزم منه نسبة الجهل الینا بجهل التاریخ لا الی
صاحب الشرع واما حقیقة الممانعة فلا غبار فی انها تتحقق
فی العلل المؤثرة لانها عبارة عن طلب الدلیل فلا اشکال فیه
فاذا علمت ان العلل الطردیة تحتمل حقیقة المناقضة لا المؤثرة
کان یفهم منه ان المناقضة لا یورد علیها اصلا لکنه ای لکن الشان
قد یورد علیها المناقضة صورة کما قال اذا تصور مناقضة علی العلة

المؤثرة يجب دفعه اى النقض كما علمت بخلاف العلل الطردية

كما علمت ايضا من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين

انه نجس خارج من بدن الانسان هذا هو الوصف فكان حدثا

كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اى خارج اذا لم يسل اى

لم يتجاوز من المخرج فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث فى

السبيلين بلا خلاف فندفعه اى هذا الايراد اولا بالوصف اى

بمنع وجود الوصف بان نقول ما ذكرته علته ليس بموجود فى صورة

الفرع فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وضعه وهو اى الدفع

بالوصف انه اى غير السائل ليس بخارج لانه خارج وتخلف عن الحكم

لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زائله اى الدم او

الشئ الرطب الجلد الساتر له فى القاموس زائله ومزائلة وزيالا

فارقه كان اى صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا لان الخروج ينبئ

عن الانتقال من مكان الى اخر وقد انعدم الانتقال ههنا ثم ندفعه

بالمعنى الثابت بالوصف اى بمنع وجود المعنى دلالة تميز من نسبة

الثبوت الى الوصف اى بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير

حواشی متعلقہ صفحہ ٢٠

١٨ قوله ای بالالایراد ودفع لما یقبل ان

الظاهر ان الضمیر ... قوله فیه فتدبر ... ولا یکون الا الاسم علی ما

[illegible]

١٩ قوله ای ... والوجود وبدا ان العبارة ...

[illegible]

٢٠ [illegible]

٢١ [illegible]

٢٢ [illegible]

٢٣ [illegible]

٢٤ [illegible]

٢٥ [illegible]

لمطابقة الاجماع ١٢ ... واول الرطوبة ... او الرطوبة

[illegible]

Maktaba Tul Ishaat.com

بان نقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا
في صورة النقض فلا يكون بدونه علة وهو اي ذلك المعنى في
المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه اي فبالمعنى
المذكور وهو وجوب غسل ذلك الموضع ههنا صار الوصف وهو
الخارج النجس ههنا حجة اي علة من حيث ان وجوب التطهير في
البدن باعتبار ما يكون اي يحصل منه بان يخرج من البدن لا ما
يكون من الخارج ففيه احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غيره لا يحتمل الوصف بالتجزي خبر لان
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف وهو
الخارج النجس انما يؤثر في نقض الطهارة لمعنى وهو وجوب غسل
ذلك الموضع لاجل التطهير وتنجسه لان وجوب التطهير في البدن
بالخارج من البدن لا يحتمل التجزي فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل جميع البدن ومنه اعضاء الوضوء لكنه اقتصر عليها بالدفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا وهذا اقرب على القياس في خروج المني لعدم الحرج فيه

فوجب الوضوء لهذا وهناك اي في غير السائل لم يجب غسل ذلك
الموضع فانعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج
النجس لانعدام المعنى الذي صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد
عليه عطف على قوله فيورد صاحب الجرح السائل فان الخارج منه
حينئذ نجس وليس بحدث في الوقت فندفعه اي النقض بالحكم
اي بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن
الوصف فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اي النجس السائل
حدث موجب للطهارة وتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة
قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمه الطهارة
بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
وندفعه بالغرض بانا نقول الغرض من التعليل الحاق الفرع بالاصل
والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل التسوية
في المعنى الموجب للحكم بين الدم هذا هو الفرع فيما نحن فيه
والبول ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اي البول مثلا حدث

Maktaba Tul Ishaat.com

فاذا لزم ای دام البول صار عفوا لان لقیام وقت الصلوۃ ای لاقامۃ

الصلوۃ فانہ مخاطب بالاداء فیلزم ان یکون قادرا علیہ ولا قدرۃ

الا بسقوط الحدث فی ھذہ الحالۃ فکذلک ھھنا ای الخارج من غیر

السبیلین فی انہ اذا صار دائما یصیر عفوا فیثبت التسویۃ اما المعارضۃ

وھی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم فھی نوعان معارضۃ

فیھا مناقضۃ ای متضمنۃ لابطال تعلیل المعلل لان المعارضۃ اثبات

وصف مبتدئ یوجب خلاف ما اثبتہ المستدل من غیر ابطال دلیلہ

لقیام مرص

والمناقضة ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة
دليل مبتدء وقد تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدءة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل
فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية
والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليما للدليل
المدعى الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب
يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمناقضة
ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في ضمن
المعارضة والعبرة للمتضمِن لا للمتضمَن فلا يمتنع قبوله ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغير التعليل
الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع من
القلب مأخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلاه
اسفل واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي هي
اصل فكان اعلى من الحكم حكما والحكم لكونه تبعا لها فكان سفل منها علة

Maktaba Tul Ishaat.com

فقد جعل الاعلی اسفل و بالعکس و انما یصح هذا النوع من القلب
فیما یکون التعلیل فیه بالحکم بان یجعل المستدل حکم الاصل علة لحکم
آخر فیه ثم عداه الی الفرع مثل قولهم ای اصحاب الشافعی الکفار جنس
یجلد بکرهم مائة اشار بذلک الی ان الکلام فی الاحرار فیرجم ثیبهم
کالاحرار المسلمین فلا یکون الاسلام من شرط الاحصان حتی لو زنی
الذمی الحر الثیب یرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم
فقلنا الاحرار المسلمون انما یجلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم لا انه
یرجم ثیبهم لانه یجلد بکرهم فجعلنا علته حکما و حکمه علة فهذا القلب
معارضة صورة من حیث انه تعلیل بما یدل علی خلاف حکم المعلل و
مناقضة معنی لان العلة لما صارت حکما فی المقیس علیه خرج المقیس علیه

من كونه مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياسا بلا مقيس عليه
وهو المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس
اذ لم يبق الا قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم و
النوع الثاني من القلب قلب لسائل الوصف اي وصف المعلل شاهدا
على المعلل بعد ان كان شاهدا له اي للمعلل وهو اي النوع الثاني منه
ماخوذ من قلب الجراب اي من جعل باطن الشئ ظاهرا وظاهره باطنا
فانه اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل والسائل
فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب انكان هو المعلل فمعنى
قوله كان ظهره اليك يحاج عنك كمن تقدم ليخاصم عنك فصار
وجهه اليك يحاجك عن خصمك وانكان لسائل كان معناه كان
معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة من حيث انه
تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان الوصف
بشهادته بثبوت حكم مرة وبانتفائه اخرى يكون متناقضا في نفسه
بمنزلة الشاهد الذي يشهد للمتخاصمين في حادثة واحدة الا انه
اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد

على وصف العلل فيه اي في وصف الموصوف تفسير للوصف الاول
وتقرير له لا انه تغيير له حتى يكون تعليق الحكم بعلة اخرى مثاله اي
ما يجري فيه هذا النوع قولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب
التعين بوصف الفرضية فقلنا لما كان الصوم فرضا استغنى عن
تعين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما
يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع
لانتفاء غيره من سائر الصيام في ذلك الوقت فزيد في القلب بعد
تعينه وهو بيان لما ابهمه الخصم ففسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم
تلبيسا علينا او التباسا عليه فكان قياس هذا الصوم بالقضاء بعد
الشروع وقد تقلب العلة من وجه آخر ويسمى قلب التسوية لوجود
معنى القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف بعد ما كان شاهدا عليه
شاهدا للتفسير وهو ضعيف فاسد مثاله اي ما يتحقق فيه هذا

القلب قولهم ای اصحاب الشافعیؒ فی ان الشروع فی النفل من الصوم والصلوٰة
غیر ملزم حتی لا یجب القضاء بافساده هذه ای العبادة من الصلوٰة
والصوم النفل عبادة لا یمضی فی فاسدها ای لا یجوز اتمامها والمضی
فیها بخلاف الحج فانه یجب بالشروع لان المضی یجب فیه بالفساد فوجب
ان لا تلزم تلک العبادة بالشروع فیه کالوضوء لما لم یلزم المضی فیه
لم یلزم بالشروع فیه فالمعنی لما کان ای الشان کذلک ای کما ذکرنا من
ان ما شرع فیه عبادة لا یمضی فی فاسدها فلا یلزم بالشروع وجب
ان یستوی فیه ای فیما شرع فیه من العبادة عمل النذر والشروع کما
استوی عملهما فی الوضوء باعتبار انه لا یمضی فی فاسده فان الشروع
لما لم یلزمه لم یلزمه النذر وهذا المعنی موجود فی المتنازع فیه
لانه لا یمضی فی فاسده ایضا فوجب استواءهما فیه واذا ثبت
استواءهما والنذر یلزم بالاجماع کان الشروع ملزما ایضا للاستواء
وهذا النوع من القلب ضعیف فاسد من وجوه القلب لانه ای
السائل لما جاء بحکم اخر لیس بمناقض للحکم الاول لان المستدل لم
ینف التسویة بل یدعی عدم اللزوم بالشروع والسائل یدعی التسویة

Maktaba Tul Ishaat.com

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون به يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوت المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شئ اخر كما قال والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستوائهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوة
اي هو ثبوة اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك لاختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

واما المعارضة الخالصة عن المناقضة فنوعان احدهما معارضة
في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه
علة المستدل من غير زيادة وتغير فتمحضت المقابلة وهو اي هذا
النوع صحيح لما فيه اثبات حكم مخالف للاول لعلة اخرى والنوع
الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه
لا توجد في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلة في علة الاصل و
ذلك اي هذا النوع باطل لعدم حكمه اي حكم التعليل لان حكمه ليس
الا التعدية فاذا فرضت العلة الاخرى غير متعدية كان التعليل
بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا اذا كانت تلك
العلة غير متعدية واما اذا كانت متعدية ففساد المعارضة لما
ذكره بقوله ولفساده اي التعليل لو افاد التعليل تعدية لانه
اي النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم
الفرع الا من حيث ان اي الشان ينعدم لكمال العلة التي ذكرها السائل

6/6

فيرى في الفرع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على
عدم الحكم عند عدم جزء آخر فكيف عند وجودها اذ الحكم يجوز
ان يثبت بعلل مختلفة وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه يذكر على
سبيل المفارقة الجملة صفة كلام واعلم ان المعارضة في الاصل يسمى بالمفارقة
عند الجمهور كذا في الشرح فاذكره على سبيل الممانعة المفارقة من
الايرادات الفاسدة التي لا يقبل من السائل فنبه المص بهذا الكلام
على ايرادها بطريق مقبول كقولهم اي اصحاب الشافعي في اعتاق
الراهن اي الرهن اذا اعتق العبد المرهون نفذ عتقه عندنا وعند
الشافعي لا ينفذ اذا كان الراهن معسرا وله في الموسر قولان ووجهه
انه اي الاعتاق تصرف يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه
في الرهن بدون رضائه فكان الاعتاق مردودا كالبيع اي كما اذا
باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن قالوا اي اهل الطرد من اصحابنا
ليس هذا اي الاعتاق كالبيع لانه اي البيع يحتمل الفسخ فيظهر اثر حق
المرتهن في المنع من النفاذ بخلاف العتق فهذا فرق صحيح في نفسه
فاسد لصدوره من السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه

والوجہ فیہ ای فی ایرادہ ان یورد علی وجہ الممانعۃ ویقول القیاس
لتعدیۃ حکم الاصل دون تغییرہ ونحن لا نسلم تحقق ھذا الشرط
ھھنا وذلک لان حکم الاصل وھو البیع وقف ای توقف ما
یحتمل الفسخ بعد الثبوت ویحتمل الرد فی الابتداء فان حق
المرتھن لا یمنع انعقاد البیع علیہ من الراھن بالاجماع حتی لو
تربص الی ان یذھب حق المرتھن تم البیع کذا فی الاسرار وانت
فی الفرع ای الاعتاق تبطل اصلا مصدر مؤکد ای ابطالا کلیا
ما لا یحتمل الفسخ بعد الثبوت والرد ابتداء فان العبید لو رد
الاعتاق لا یرتد ولو اراد ھو والمولی فسخہ لا ینفسخ بخلاف
البیع وھذا تغییر لحکم الاصل لان الابطال من الاصل کما فی
الفرع غیر الانعقاد علی وجہ التوقف کما فی الاصل وھو البیع

فصل فی الترجیح واذا قامت ای تحققت المعارضۃ کان

٨٣

Maktaba Tul Ishaat.com

السبيل فيه اى فى دفعها الترجيح فانها ما لم تندفع لم يثبت دعوى
المعلل ولا يندفع ما دامت مساوية لدليل المعلل فى القوة وهو الضمير
يعود الى الترجيح الذى اريد به الحاصل بالمصدر وهذا عبارة
عن فضل اى زيادة احد المثلين على الآخر وصفا وذكر الامام
ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا
ومعنى قوله وصفا كون الترجيح بما لا عبرة له فى المعارضة
وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح ان يكون اصلا
بالذات ويقوم به المعارضة كرجحان كفتى الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما قال الامام السرخسى لا يسمى
زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم
به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة واخذوا هذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سراويل بدرهمين اتزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى
ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون

٨٤

[illegible]

حواشی
متعلقہ صفحہ
۱۶

[illegible]

۸۵

انکان موجبا بنفسہ
فلا یرد ۱۲ م ۲۲ جواب سوال
بانہ الوجہ فی انہ لا یسمی زیادۃ درہم علی
العشرۃ فی احد جانبی [illegible] رجحانا وصفیا
بل یسمی رجحانا ذاتیا ولا یسمی الرائق والجید
رجحانا وصفیا ۱۲ م ۲۳ اشارۃ
الی الدلیل علی ان المراد بالزیادۃ زیادۃ
لا تقوم المماثلۃ بہا عادۃ ۱۲ مولینا
صاحبزادہ رحمہ اللہ تعالے
م ۲۴ ذہب النبی علیہ السلام مع بائعہ
الی الصراف الوزان لوزن الدرہمین ۱۲
صاحبزادہ م ۲۵ وقد تعرض ای اذا تعرض بانہ یراد الرجحان الذاتی دون الوصفی من قولہ علیہ السلام ارجح واعلم ۱۲ محمد عطا

اللہم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولسامعہ و لناظرہ ۱۲

ولا يجوز اعتبارها هبة لبطلان هبة المشاع حتى قالوا اى عامة

الاصوليين الذاهبين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان

الشيء انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته كعدالة الشاهدين لا

بانضمام مثله اليه كون الشهود اربعة فان شهادة العدلين

راجحة على شهادة المستورين لظهور ما يؤكد معنى الصدق فى

شهادتهما واما شهادة الاربع فغير راجحة على شهادة الاثنين

ان القياس الذى عارضه قياس اخر لا يترجح بموافقة قياس

اخر وكذلك الكتاب والحديث فلا يترجح اية بانضمام اخرى

اليها ولا السنة بانضمام اخرى اليها واعلم ان الترجيح انما

يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنيين قوة بخلاف

المعلومين لعدم تفاوتهما قوة وان كانا متفاوتين جلاء وخفاء

ولذا قلنا اذا تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل

الى النسخ او المصير الى دليل اخر او التوقف وانما يترجح البعض على

البعض من الدلائل لقوة فيه اى فى ذلك البعض بان كان احدهما

مفسرا والاخر مجملا او احدهما مشهورا والاخر من الاحاد

ونقل عن بعض المشائخ ان النصين المتعارضين وان كان لا
يترجح واحد منهما بنص اخر لكنه يترجح بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص والاصح
ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما
ذكره الشارح المحقق وذكر في التلويح انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي الاخر ايتان او في
جانب حديث وفي الاخر حديثان لا تترك الاية الواحدة والحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم منه ترجيح الاية والسنة على الايتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه كان باعتبار
تقوي الاية بالسنة وتقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح

بخلاف المماثل آه ويقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة
عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر و
الى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشيخ
وما في التلويح تعارضا ظاهرا وذلك كما علمت من نقل الشارح
قول البعض ان النصين لا يترجح واحد منهما بنص اخر لكنه
يترجح بالقياس ومن القول الاصح انه لا يترجح بالقياس ايضا
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه فعلم منه ان مرادهم بالمرجح ما
يكون تابعا ويكون خارجا عما يصلح حجة بنفسه لان الحجة بنفسه لا
يعتبر تابعا لحجة اخرى فعلى هذا لم يكن المصير من الكتاب الى السنة
جائز كما في التلويح وكذلك اى كما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح
رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرح اخر عشر جراحات
مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين
وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده
حتى تكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب

الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الجناية
الواحدة فلم يصلح وصف الجناية اخرى ولا يقع بها الترجيح وقد
علم مما ذكر سابقا ما به يترجح احد النصين على الآخر والآن شرع
في بيان ما به يقع الترجيح في القياس فقال والذي يقع به
الترجيح في القياس على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر
اى التاثير بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى
تاثيرا من الآخر واما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا تعارض
فلا ترجيح وانما صح هذا الترجيح لان الاثر اى التاثير معنى في الحجة
فان الوصف صار به حجة فمهما قوى اى الوصف كان الاحتجاج به
اولى بفضل في وصف الحجة اى لزيادة فيه على مثال الاستحسان في
معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان
لزيادة قوة فيه وكذا عكسه والثاني الترجيح بقوة ثباته اى ثبات الوصف
المؤثر على الحكم المشهود به اى يكون وصف احد القياسين الزم

Maktaba Tul Ishaat.com

الحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في مسح الرأس انه مسح

فلا يسن تكراره فانه اثبت اي له زيادة ثباة في دلالة التخفيف اي

دلالة على التخفيف والتخفيف هو المشهود به من قولهم اي اصحاب

الشافعي انه اي المسح ركن في دلالة التكرار اي في دلالة على التكرار

فان الركنية وصف شامل لاركان الوضوء والصلوة فاركان الصلوة

بتمامها بالاكمال دون التكرار فلا توجب الركنية المطلقة التكرار

وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة وقد

وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة فانفك

التكرار عن التكرار وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم

في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه كمسح الخف ومسح الجبيرة

واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه

مسح قد ورد الشرع بالتكرار فيه لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه

ازالة النجاسة والتنقية والتكرار يؤثر فيها والثالث الترجيح بكثرة الاصول

بان يشهد لاحد الوصفين اصلان مثلا

وللآخر اصل واحد مثل وصف المسح في

٩٠

مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة وغيرها لم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل فترجح
عليه فهذه العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في
نفسها فترجحت على الاخرى بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معه اي مع الوصف والاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
جهاته مختلفة فان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
وبالثبات بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في
الحقيقة ترجيح للوصف القوي على غير القوي لا لترجيح الاصول
على الاصل وقيل ان الفرق بين الثاني والثالث ان في الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم و
نحوه وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز
باعتبار ان كل قياس علة عليحدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة والرابع الترجيح بالعدم اى عدم
الحكم عند عدمه اى الوصف فان الوصف الذى يوجد الحكم عند
وجوده ويعدم عند عدمه كان اولى من الذى لا ينعدم الحكم عند عدمه
وهو اى القسم الرابع اضعف من وجوه الترجيح حتى اذا عارض قسم
من الاقسام المذكورة كان راجحا على هذا لان العدم لعدم كونه شيئا
لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشئ فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولما كان مقتضى هذا
عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض والتمسك بهذا فقال لدفعه
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم الحكم عند عدمه اى الوصف كان اوضح
لصحته حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارضا بالترجيح فاما ان
يقع كل واحد من الترجيحين المتعارضين بمعنى راجع الى الذات
اولا والاخير اما الى الحال فقط اولا بل احدهما الى الحال و
الاخر الى الذات ففي الاولين يطلب الترجيح بقوة في المعانى
ان امكن والا بقى التعارض وانقطع الترجيح وفي الاخير
كان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اى من الترجيح

بمعنى راجع الى الحال لان الحال فى حد ذاتها قائمة بالذات تابعة له
والتابع من حيث انه تابع وقائم بغيره له حكم العدم فى حق نفسه لعدم
قيامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذات موجودة من
كل وجه والتبع من حيث انه تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث انه
اصل وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار الشرعى
لانه اى الصوم ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا يتعلق جوازه بالعزيمة
اى النية فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضا
البعضان البعض الذى وجدت العزيمة فيه والذى لم توجد فيه او
تعارض وجود العزيمة وعدمها فوجودها فى البعض يوجب الجواز
فى الكل وعدمها فى البعض يوجب الفساد فى الكل فرجحنا البعض الذى
وجدت العزيمة فيه بالكثرة

Maktaba Tul Ishaat.com

اى كثرة الاجزاء التى هى معنى راجع الى الذاة وحكمنا بالصحة و
رجح الشافعىؒ البعض الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا
فى باب العبادة فتعارض الترجيح الذاتى والترجيح الاحتياطى
فترجيحها اولى لانه اى الترجيح بالكثرة من باب الوجود اى الذاة
فان الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهى معنى راجع الى الذاة ولم
يترجح بالفساد كما ترجح به الشافعىؒ احتياطا فى باب العبادات فانه
اذا اجتمع فيها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق
لانه دليل لقوله ولم يترجح والضمير يعود الى الترجيح بالفساد اى لان
الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى فى الحال فان الفساد امر طارء على الذاة
من كل وجه فيكون من الاحوال والترجيح بالذاة مقدم على الترجيح
بالحال وقال صاحب التوضيح ان الشافعىؒ يرجح الفساد على الصحة
بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهى وصف
عارضى لان وصف العبادة الامساك عارض لانه من حيث الذاة ليس
بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي اذ المراد به وصف يقوم بالشيء

بحسب ذاته بالكثير او بحسب بعض اجزائه فالوصف العارضي ما

يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ويمكن تطبيق المتن بهذا بان

يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة ولا يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام

بل يرجح الفساد احتياطا **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر

ذكرها سابقا على القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان

خبر لقوله جملة ولا يثبت هذان الشيئان بالقياس عند المصـ وعامة

المتاخرين بل هو مظهر للحكم وبين الشيئان بقوله الاحكام الشرعية

من الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام

المشروعة كالعلل والاسباب والشروط ولما كان يرد على هذا

انه لا مناسبة بين الشيئين المذكورين والقياس فباي مناسبة

الحقت الاحكام وما يتعلق به الاحكام بهذا الباب اشار الى دفعه

بقوله وانما اي لا يصح التعليل للقياس

٩٥

Maktaba Tul Ishaat.com

الا بعد معرفة هذه الجملة اي الاحكام وما يتعلق به لان الغرض
من القياس تعدية حكم معلوم ثابت بشرطه وسببه بوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي هذه
الجملة اي بيانها بهذا الباب اي باب القياس ليكون الالحاق
وسيلة الى المعرفة وهي اليسير اي الى القياس هذا اذا كانت الصيغة
للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير للمعرفة بعد احكام مصدر الحكم
طريق التعليل ببيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به وبعد ظرف
للالحاق والوسيلة وان كانت متقدمة على المطلوب لان كون
القياس اصلا ولو من وجه يقتضي تقديمه ليكون الاصول في صف
واحد اما الاحكام المشروعة فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة
وحقوق العباد خالصة منصوب على التمييز لحق الموجود الثابت

الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق والدين حق و
حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى
الله تعالى تعظيما والا فهو متعال عن الانتفاع كحرمة الزنا يتعلق
بها عموم النفع من سلامة الانساب وصيانة النفس وارتفاع
السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فان قلت حرمته ايضا
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لم يشرع
لصيانة اموال كلهم والا لم يجز الانتفاع بمال الغير الا برضاء الكل
لتعلق حق الكل بحرمته والحال انه يجوز الانتفاع به برضاء ذلك
الغير المعين وهذه علامة كونه حقا له والاولى ان يقال كل شئ يطلب
به رعاية جانب كونه حقا له تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية
جانب العبد فهو حق الله تعالى خالصا وكل شئ يطلب به رعاية جانب العبد

Maktaba Tul Ishaat.com

من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد
خالصة وكل شيء اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال

وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على
انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه دفعا للعار ولذا
يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق
الله تعالى انه شرع زاجرا ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا
للعالم عن الفساد الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بالعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري
الامران فيه

وما اجتمعا اي الحقان فيه وحق العبد فيه غالب
كالقصاص فانه مشتمل على صيانة النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة
بسببه مشتملة على صيانة الحقين لكن حق العبد فيه راجح لان
وجوبه بطريق المماثلة وهي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وان كان يجب جزاء الفعل في
الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل

كل وجه لم يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى

وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة

كالايمان الذي هو اصل الطاعات اذ لا صحة لها بدونه وبعده

الصلوة التي هي عماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع

شرعت شكر النعمة البدن وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة

المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد و

عقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى آخر كالحدود

لوجوبها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة

زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حق تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور

معنى العقوبة نسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل

حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به الم ببدنه ولا نقصان بماله

بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولهذا يثبت

٩٩

Maktaba Tul Ishaat.com

بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص واذ ليس في حرمانه

نفع المقتول المتعدى عليه كان حقا لله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في

حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا

خلافا للشافعي لعدم كونه مخاطبا والحظر يثبت بالخطاب بخلاف

الخاطي العاقل البالغ لان الخطاب متوجه اليه الا انه رفع حكم الخطاء

في بعض المواضع تفضلا ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم وبخلاف

ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب بنفسه

على الردة لان الحرمان ليس للردة بل لعدم الاهلية ولهذا لو اسلم يحرم

عن ميراث ابيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة بجزاء القتل اى المباشرة

بان يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال

عليه السلام لا ميراث للقاتل لم يثبت الحرمان فيما اذا حفر بيرا في غير

ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن

شهادته وحقوق دائرة بين الامرين اى العبادة والعقوبة وهي

الكفارات اما كونها عبادة فلان الشرع امر المكلف بالاداء بنفسه

بخشش واکرام از جانب ایزد منان ست ۱۲

چنانچه گانش میکنند ۱۲

ولم يفوض اليه اداء شئ من العقوبات مع انها تتأدى بما هو عبادة
محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية الافعال
ولذلك سميت كفارات بمعنى ساترات للذنوب وعبادة فيها
معنى المؤنة فعولة من قولك مانت القوم امانهم اذا تحملت مؤنتهم
اى ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو الخراج والعدل لانه ثقل على
الانسان او من الأين وهو التعب حتى لا يشترط لها اى لهذه العبادة
وهذا القول تفريع على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة
فى العبادة الخالصة لقصور معنى العبادة فى هذا القسم وهى صدقة
الفطر فان كونها طهارة للصائم عن اللغو والرفث واشتراط النية
ونحوها فى ادائها جهة كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب
راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا وجبت على الصبى والمجنون
الغنيين عند ابى حنيفة وابى يوسف لكن لما كانت جهات العبادة
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار صفة الغنى و
تعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف
الزكوة ونحو ذلك كانت

Maktaba Tul Ishaat.com

معنى العبادة فيهما راجحا ولهذا قال محمد انهما لا تجب على الصبي والمجنون

اعتبار الجانب العبادة الراجحة ومؤنة فيهما معنى القربة اى العبادة

وهو العشر فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار

تعلقه بالارض كان مؤنة وباعتبار تعلقه بالنماء وباعتبار ان

مصرفه مصرف الزكوة كان عبادة الا ان الارض اصل والنماء وصف

تابع وكذا المحل اى المصرف شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا

فيه ولهذا اى ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ اى لا يوضع العشر

ابتداء على الكافر بسبب ارضه لان معنى العبادة يمنع وضعه على

من ليس باهلها وجاز البقاء اى بقاء العشر عليه اى الكافر عند محمد

حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل

فيه المؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤنة

وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من

تغير العشر والتضعيف تغير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي
على العاشر وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معين ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان
الله تعالى حكم ببقاء هذا العالم الى وقت معلوم وسبب بقائه الارض
لخروج القوت منها فاوجب العشر والخراج عمارة وبقاء لها وبقاؤها
بجماعة المسلمين لانهم يصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم والعشر للمحتاجين لانهم يصونونها بالدعاء فكان الصرف
اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهو معنى المؤنة ثم ان في
العشر معنى العبادة كما مر كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة

الكافرين لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام من صنيع الكفار وعادتهم فيصلح سببا للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي منزلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لقوله عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا الا ان الارض به اصل والتمكن من الزراعة وصف فيكون الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي لان الخراج يتضمن معنى العقوبة و الذل لا يبتدئ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء اي بقاء الخراج عليه اي المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه سبب العزة والكرامة فلا يصلح سببا للهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود

والقصاص فقلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز
بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي
القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء عند الشيخين

وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة او بغيرها وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس
حق وجب اي ثبت لله تعالى لا حق لغيره فيه حال كونه ثابتا بنفسه
من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه تعالى فصار المصاب
به اي الذي اصيب بالجهاد حقا له اي لله تعالى العظيم كله كما قال
الله تعالى ويسئلونك عن الانفال قل الانفال لله

١٠٥

Maktaba Tul Ishaat.com

وللرسول لكنه تعالى اوجب اى اثبت اربعة اخماس اى المصاب

للغانمين منه بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير ان يستحقوها

بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس

حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو اى الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه

فيتولى السلطان الذى هو نائب الشرع اخذه وقسمته ولهذا اى

لان المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا

صرفه اى الخمس الى من استحق اربعة اخماس من الغانمين عند حاجتهم

بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة فانها لا ترد

الى ملاكها بعد الاخذ منهم وحل لبنى هاشم عطف على جوزنا لانه

اى الخمس على هذا التحقيق وهو انه حق ثابت بنفسه من غير ان

يلزمنا اداؤه لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته

آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التى هى بمنزلة الدرن فى البدن

وحقوق العباد خالصة اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وضمان

١٠٦

التلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح
وغير ذلك واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل و
هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة السبب لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
والباب سببا وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي
احترز به عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في فصل بيان اسباب الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريقا
الى الوصول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن العلة
ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة ثم انه لما توهم منه
ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكنه يتخلل بينه اي السبب

Maktaba Tul Ishaat.com

وبين الحكم علة صفتها ان لا تضاف الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي
عند المصنف وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة
السارق اضافة المصدر الى المفعول على مال انسان ليسرقه فالدلالة
لكونها سببا محضا اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها
وبينه علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره لم يضمن بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما
يوجب الضمان لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان
الامن ببعده عن اعين الناس وقد زال به بالدلالة وايجاب الضمان
على الساعي الى السلطان الجائر مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه
بعض المشائخ بغلبة السعاة مخالف للاصول ولكن لو راى القاضي
تضمين السعاة له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك

السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها وهو اي كل واحد
من القود والسوق سبب لما يتلف بها اي بالدابة اي بوطيها لانه
طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم
فعل الدابة لكنه اي كل واحد ليس بمجرد السبب بل سبب فيه معنى العلة
لان السوق والقود يحملان الدابة على الذهاب كرها ففعلها مضاف
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى
لا يحرم عن الميراث فاما اليمين بالله تعالى فيسمى سببا للكفارة مجازا
وكذلك اي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغيره تعالى وهو تعليق الطلاق و
العتاق بالشرط فانه يسمى سببا للجزاء مجازا ايضا لا انهما سببان حقيقة
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى وصول الحكم واليمين
مطلقا ليست كذلك فانها تنعقد لغرض البر وهو يتحقق المحلوف عليه
فعلا او تركا وذلك اي البر والذي عقد اليمين له قط لا يكون

Maktaba Tul Ishaat.com

طريقا للكفارة ولا للجزاء نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث
الموجب للكفارة او الجزاء يمنع البر فكيف يكون طريقا للبر وانما
قال ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة او في
معناها ففيه مع كونه طريقا نوع تاثير فعدم وجوده هٰهنا ظاهر
وان كانت السببية الحقيقية لا توجد في هذين القسمين كما علمت
لكنه اي المذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤل اي يفضي اليه
اي الحكم فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وهذا البيان عندنا
وعند الشافعي جعله اي المذكور من اليمين والتعليق سببا هو في
معنى العلة فانه الموجب للامرين المذكورين عند وجود الشرط والحنث
فكانا سببين في الحال لا علة لتاخر الحكم لكن كل واحد في معنى العلة
لانه المؤثر عند احدهما وقد مر بالتفصيل وعندنا لهذا المجاز اي تسمية

المعلق بالشرط سببا لها شبهة الحقيقة اي جهة حقيقة السببية حكما
اي من حيث الحكم خلاف للزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة
التنجيز وهو التعجيل بالطلاق بعد التعليق به مثلا هل يبطل التنجيز
التعليق ام لا فعنده لا لانه ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لابد
للسبب وشبهة من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق لحلول
بين المعلق والمحل يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي و
المرمي اليه فلا يحتاج الى المحل بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل اي يبطل التنجيز
التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد زوج اخر ثم وجد
الشرط لا يقع شئ لان اليمين مطلقا شرعت للبر البر تحقق المحلوف عليه
من الفعل او الترك فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

على معنى انه لو فات البر يلزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى والكفارة
في اليمين بالله تعالى واذا صار البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى
فصار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب الضمير المجرور راجع الى
الموصول والباء للسببية والبر فاعل ضمن واللام في للحال بمعنى في
والوجوب بمعنى الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه و
هو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت
طالق ان فعلت كذا ايجاب الطلاق في الحال والاظهر ان الباء صلة
الضمان والمراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر كذا في الشرح
كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات

المغصوب فيكون للغصب حال قيام العين اي المغصوب شبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى
وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو
لم يكن لها شبهة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل
الغصب واذا كان الامر كذلك اي ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم تبق الشبهة اي شبهة السببية الا في محل اي السبب
كالحقيقة اي حقيقة السبب لا يستغني عن المحل لان شبهة الشئ
لا يثبت فيما لا يثبت فيه حقيقته لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف
المدلول للمانع ولا يدل دليل على ثبوت شئ في غير محله الا ترى ان شبهة
النكاح لا يثبت في الرجال وشبهة البيع لا يثبت في الحر والميتة فاذا
فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي
ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك
الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع

Maktaba Tul Ishaat.com

8 | 8

لا یبقی بدونہ تلک لصفة بخلاف تعلیق الطلاق بالملک جواب عن
قولہ فرع من ان بقاء التعلیق لا یحتاج الی بقاء المحل فانہ لو قال
للمطلقة بالثلث ان تزوجتک فانت طالق صح فلما صح ابتداء
التعلیق بدون المحل فلان یبقی بدونہ اولی وتقریر الجواب ان بین
المسئلتین فرقا فانہ یصح التعلیق فی مطلقة الثلث وان عدم المحل
لان ذلک الشرط وهو النکاح الذی علق بہ الطلاق فی حکم
العلل لان ملک الطلاق یستفاد بالنکاح فکان بمنزلة علة العلة
لہ فکان لہ شبهة العلة وتعلیق الحکم بحقیقة العلة یبطل حقیقة
الایجاب لعدم الفائدة حتی لو قال لعبدہ ان اعتقتک فانت حر کان
باطلا فالتعلیق بشبهة العلة یبطل شبهة الایجاب اعتبارا للشبهة
بالحقیقة ولا یبطل اصل التعلیق لان الشبهة لا تقاوم الحقیقة فصار
ذلک ای کون هذا الشرط فی حکم العلل معارضا لهذہ الشبهة السابقة
علیہ ای علی تحقق الشرط یعنی ان اصل التعلیق یقتضی شبهة وقوع
الجزاء وکون الشرط فی معنی العلة یقتضی عدم ثبوتها فتعارضا
فسقط تحقق الشبهة فلم یشترط قیام المحل بل یبقی التعلیق مطلقا

مجرداً عن الشبهة وبحلية الحالف لانه يمين محضة فيبقى لبقائها
واما العلة فهي في اللغة اسم للعارض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي
الشرع ما اشار اليه بقوله فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته اي يكون وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان
وجوده يكون عند وجوده ولا يكون بوجوده كالطلاق المعلق بالدخول
مثلا يوجد بقوله انت طالق واما الدخول الذي هو شرط فيوجد
عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازاً عن الشرط ابتداء
احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت
بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا واسطة ثم ان العمدة هي
الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت
الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلان بالرمي مع تحقق
الواسطة واعلم ان لفظ العلة

يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز في البعض على ما اختاره
فخر الاسلام فقسموا ما يطلق عليه اسم العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها و
اضافة الحكم الموجب اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها بالمعية الزمانية
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة عبارة
عما يضاف اليه وجود الحكم على ما عرفت فاذا وجد الايجاب والاضافة
في الشيء استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبالثاني العلة معنى لان العلة
علة لمعنى التاثير وهو موجود ههنا وبالثالث العلة حكما لان حكم
العلة ولازمها استعقاب الحكم ما لم يمنع عنه مانع وهو متحقق ههنا
فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او
بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل فخر الاسلام
الاقسام السبعة هكذا العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة
اسما وحكما فقط والعلة التي تشبه الاسباب

و لفظ الاسلام معطل محمد اشتر تصریح بالعلة معنی فقط وبالعلة حکما فقط ۱۲ صاحبزاده

والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما ومعنى
لا حكما واهمل التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط لكن هذه
الاقسام داخلة فيما ذكرنا من الاقسام لان العلة التي لها شبه بالاسباب
غير خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف كما سيأتي
او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب
الذي قد يخلو القسمان اعني العلة اسما ومعنى فقط والعلة معنى فقط عنه
يجوز ان يجعل قسما آخر وذلك اي ما يضاف اليه الخ مثل البيع للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد يثبت بكل واحد منهم
ابتداء بلا واسطة وليس من صفة العلة الحقيقية وهي التي اجتمع فيها
الامور المذكورة تقدمها على الحكم زمانا وان وجد رتبة بل الواجب
اقترانهما اي العلة والحكم معا زمانا وهذا مذهب المحققين وهو اشارة
الى رد ما قال البعض من ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من ان العلل الشرعية

Maktaba Tul Ishaat.com

يجوز تراخي الحكم عنها وذلك اي وجوب اقترانهما كاقتران
الاستطاعة مع الفعل عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فيلزم ان
يكون الحكم كذلك في جميع العلل عند من التزم مذهبهم وجعل الشارح
المحقق قوله عندنا متعلقا بقوله بل الواجب اي الواجب عندنا كذلك
كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل الاقتران عند جميع اهل
السنة فاذا تراخي الحكم عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع
مال الغير بدون اذنه والبيع بشرط الخيار كان الذي تراخي حكمه علة
اسما ومعنى لا حكما لانفكاكه عنه ودلالة كونه اي الذي تراخي حكمه
او كل واحد من البيعين علة لا سببا كما يتوهم العكس من التاخير ان
المانع للحكم وهو حق المالك والخيار اذا زال وجب الحكم به اي ثبت
الحكم للمشتري بالذي تراخي حكمه او بواحد من البيعين من الاصل
اي من اول الامر لا بارتفاع المانع حتى يستحق اي المبيع المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت ما ادعيناه وكذلك اي مثل ما ذكر من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة فانها علة لملك المنفعة
والاجرة لوضعه له والحكم يضاف اليه فيكون علة اسما ولتاثيره في

در صفحه ۱۱۸ سطر ۷ [illegible]

[illegible]

كما قال كما في البحر

الموقوف كان قوله الآتي والبيع بشرط

الخيار مستدركا لكونه ايضا موقوفا وحمل المراد ان

المراد بيع الفضولي من قبيل ذكر العام وارادة الخاص وانما

كان المراد به ذلك لئلا يلزم الاستدراك في قوله والبيع بشرط الخيار

١٢ حاشيه مولانا نور محمد ذكري ١٢ قوله الذي

تراخي حكمه اراد به العلة اراد به دفع ما يقال بان المذكور شيئان البيع

الموقوف والبيع بشرط الخيار فالمناسب ان يقال كما انتطابق

الراجع والمرجع وتحصيل ان افراد الراجع مع تعدد المرجع باعتبار

وحدة حكم الذي هو المقصود بالبيان ثم وذا

تراخي الحكم لمانع فان حكم كل واحد

منهما كذلك كما لا يخفى ١٢

حواشي
متعلقه صفحه
۱۱۸

[illegible]

۱۱۹

[illegible]

فهم سمع ونظر لوالديه ولمن لكاتبه والمصحح وغفر الله

١٢ مولانا محمد علي

Maktaba Tul Ishaat.com

اثبات الحكم للملك يكون علة معنى لا حكما لعدم حصول المعلول
لانه وارد على المنافع المعدومة التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء
الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى فهذا التفريع لبيان كونه
علة ومن التشبيه شبه الاسباب لما فيه اي في عقد الاجارة من
معنى الاضافة الى وقت مستقبل لانه وان صح في الحال باضافته الى
العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى
زمان وجودها حتى كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء واضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية
في الحال وكون الايجاب والقبول مفضيا الى الحكم بواسطة انعقادهما

١٢١

في حق الحكم عند وجود المنفعة يورث المشابهة بالاسباب وهذا
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما في الحال
لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة
فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب
وفيما نحن فيه اقتصر على زمان وجود المنفعة حتى لا يستند حكمه
اى عقد الاجارة الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة
المضاف الى معدوم سيوجد وكذلك اى مثل عقد الاجارة كل ايجاب
مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما لكونه
موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره عنه
الى الزمان المضاف اليه لكنه يشبه الاسباب فلو اضيف النذر بالصوم
الى وقت يجوز تعجيله وهذا عندهما خلافا لمحمد وزفر وكذلك
اى مثل كل ايجاب نصاب الزكوة فانه عندنا في اول الحول علة اسما
لانه اى النصاب وضع له اى لايجاب الزكوة شرعا لاضافة الزكوة
اليه ومعنى لكونه اى النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب

Maktaba Tul Ishaat.com

لان الغناء يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما لتاخر وجوب الزكوة عنه كما يرشد اليه قوله لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء فتراخى الحكم الى زمان وجود النماء واقيم الحول مقامه ليكون ممكنا من الاستنماء فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو الوجوب الى حولان الحول اشبه النصاب قبل وجود صفة النماء الى حولان الحول الاسباب لما ذكره بقوله الا ترى انه اي الشان انما يتراخى حكمه عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو اللبن والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل الاول بالسوم والسفاد والثاني بكثرة رغبات الناس و تغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب وقد تعلق الحكم بالنماء تاكد الانفصال بين النصاب والحكم فقوى شبهه بالسبب وبقوله الى ما ليس بحادث به احتراز عن مثل الرمي فانه علة للجرح وان توقف على وصوله الى المرمى اليه الا ان الواسطة ههنا حادثة بالرمي فلم يثبت له شبهة بالاسباب

في حق الحكم والى ما هو شبيه بالعلل عطف على الى ما ليس بحادث
بل توضيح لكون النصاب مشابها بالاسباب بوجه اٰخر وحاصله
ان الحكم تراخى الى النماء الشبيه بالعلل وليس بعلة حقيقة حتى لو
كان كذلك كان النصاب سببا محضا اما مشابهته بالعلل فلان
النماء الذي هو فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى و
يثبت به اليسر فكان له اثر في وجوب الزكوة واما ان النماء ليس بعلة
حقيقة فلما سيتضح لك من قوله ولما كان الحكم متراخيا الى وصف
قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح ان يكون
تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامي اشبه النصاب العلل اذ لو
لم يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهة ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا اذ السبب
الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب فعلم منه انه اذا تراخى الحكم الى ما هو شبيه بالعلل كان
له شبهة بالاسباب اعتبار الشبهة بالحقيقة كما عرفت وعلم مما
ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان

Maktaba Tul Ishaat.com

النصاب صار اي شبه العلة له من جهة نفسه وشبه السبب من جهة
توقف الحكم على النماء الذي هو وصف تابع له كما قال والنماء وصف
تابع له فيترجح الشبه الذي يثبت له من جهة نفسه لاصالته على
الشبه الذي يثبت لجهة وصف وسيظهر لك فائدة هذه المقدمة
ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بينّا انه علة يشبه الاسباب انه
اي الشان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا النفي ناظر الى القيد
وهو قطعا اي لا يظهر الوجوب بطريق القطع بل بطريق الجواز
وان وجد اصل العلة لفوات الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع
فان العلة بركنها ووصفها موجودة ثمه الا ان حق المالك في التعليق
بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
كما عرفت ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اي شبه العلل فيه اصلا
كان الوجوب اي وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان النماء
لقيامه بالنصاب متى يثبت يستند الى اصل النصاب وصار من اول
الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف
بهذا البقاء هو ذلك الوليد بعينه واذا استند الوصف ليما استند

الحکم وهو الوجوب لی ولہذا حتی یصح التعجیل قبل تمام الحول لوجود
اصل العلة لکنه ای المعجل من الزکوة یصیر زکوة بعد الحول فعلم
ضعف ما قال مالک من انه لیس للنصاب قبل تمام الحول حکم العلة
بل کونه نامیا بالحول بمنزلة الوصف الآخر من علة ذات وصفین
فلا یجوز التعجیل وما قاله الشافعی من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزکوة لیس فیها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر وصف
المطالبة عن صاحب المال تیسیرا وکذلک ای مثل النصاب مرض
الموت فانه علة لتغیر الاحکام من التبرعات فیما هو حق الوارث
حتی یبطل تبرعه بما زاد علی الثلث اسما لانه وضع فی الشرع للتغیر
من الاطلاق الی الحجر ومعنی لانه مؤثر فی الحجر عن التصرفات فیما
یتعلق به حق الوارث الا ان حکمه وهو الحجر عن التصرفات یثبت
به ای بالمرض لا بالفعل بل بوصف الاتصال ای اتصال المرض بالموت
فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحکم توقف علی

۱۲۵

Maktaba Tul Ishaat.com

ام اخر کتوقف وجوب الزکوة علی النماء وهو ای المرض علة لتغیر الاحکام فی الحقیقة وفائدة هذه المقدمة التنبیه علی ما ذکر اولا بانه لیس من قبیل الاسباب بل من قبیل العلل وهذا هو المراد من قوله فی الحقیقة لان المرض علة حقیقة اذ لیست العلة الحقیقیة الا ما یکون علة اسما ومعنی وحکما والمرض لیس کذلک وقال فی المنار وهی ای العلل سبعة اقسام علة اسما ومعنی وحکما وقال فی کشف المنار وهو الحقیقة فی هذا الباب وهکذا فی غیره وهذا ای المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الموت الذی تراخی حکمه الیه حادث بالمرض فان ترادف الالام التی تحدث بمرض مفض الی الموت فکان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب کما عرفت وکذلک ای مثل ما ذکر من النصاب فی غیره شراء القریب فانه علة للعتق شبیهة بالاسباب فی ذلک لان علة الحکم اذا اضیفت الی علة اخری کان الحکم مضافا الی الاولی بواسطة الثانیة فکانت الاولی بمنزلة العلة التی توجب الحکم بوصف هو قائم بالعلة فکان الحکم یضاف الی العلة دون الصفة فههنا ایضا یضاف الی العلة دون الواسطة فمن حیث ان العلة الاخیرة بحکمها تضاف الی الاولی کانت الاولی علة

ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك
فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة يشبه
السبب لتخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي فانه علة للقتل
لكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في
الهواء ونفوذه في المقص بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح
والحكم متراخي عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب
القصاص بمجرد الرمي لان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كانت الرمي علة لا سبابا حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه
الوسائط شبهة في القصاص كذا في الشرح ثم ان المص لم يصرح في
شراء القريب انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره العلل وان جعله
من امثلة هذا القسم ولكن فخر الاسلام لم يصرح ههنا وصرح به
ثم وجعله من امثلة هذا القسم والظاهر انه من قبيل ما اجتمعت فيه
الامور الثلثة لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة وليس من قبيل
العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ وانما يشابه الاسباب

Maktaba Tul Ishaat.com

لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
يشبه الاسباب عموم وخصوص من وجه كذا في التوضيح وقد رضي
به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما
لان شراء القريب بشرط الخيار قد انفك عن الحكم وهذا القدر كاف
في جعله من امثلته وانما لم يصرح به لانه قد لا ينفك عنه والحاصل ان
الشراء من حيث هو لا يوجب الاتصال بالحكم بل ان اتصل الملك بالشراء
اتصل الحكم به ايضا والا فلا وقد راعى الامام فخر الاسلام الجانبين ببيانه
مرة والسكوت عنه في محل اخرى واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين
احترز به عما اذا كان احدهما مؤثرا فانه هو العلة والاخر شرط كان
اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه اي الى الاخر لرجحانه
على الاول بسبب الوجود اي وجود الحكم عنده اي الاخر ومن ههنا
علم ضعف ما قيل انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول

١٢٨

العلة اسماً لان الاضافة ههنا متحققة وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة
اسماً وكذا ما قيل في كشف المنار من تعليل عدم كونه علة اسماً بان الحكم
يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما ولهذا اضفنا على الاضافة
فيما سبق من كونها موضوعة لموجبها ومعنى لانه اي الوصف الاخر
مؤثر فيه اي الحكم لا اسماً لان العلة تتم بالوصفين جميعاً فلا يطلق
اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول شبهة العلل لكونه
مؤثراً في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار فخر الاسلام
وقال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام
الاخر كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون يثبت باحد وصفي علة
الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهيين لا يجوز
لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضاً لوجود القدر و
ذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة
بالحقيقة وانما لم يحرم حقيقة الفضل به

+ والاصل در ينجا بمعنى الدليل ١٢

لان الحكم يثبت بقدر علته فالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة
والاصل في ذلك انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة لا يقال
لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة
وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار
انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد
الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك كذا في الشرح
والسفر علة للرخصة الثابت به اسما لان الرخصة تنسب اليه
في الشرع يقال رخصة السفر لافطار والقصر وحكما لان الرخصة
تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة لا معنى
لان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤثر
في ايجاب الرخصة التي بناها على اليسر هي المشقة لان الرخصة
اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا
اشار بقوله لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر اقيم
مقامها اي المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما

ولما انتهى الكلام الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال واقامة
الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء مقام
المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول و
الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضاء اليه
والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول كما في الخبر عن
المحبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب قوله لامرأته ان احببتني فانت
طالق بقولها احبك لان اخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام
المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما في الطهر الخالي عن
الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق
فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق

Maktaba Tul Ishaat.com

الحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط هو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عند وجود دخول الدار لا به اي بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

فخر الاسلام ولو لم تجعل العلامة الخالصة من اقسام كان الاقسام اربعة
ووجه الضبط حينئذ ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم كحل قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارضه
علة تصلح اضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق الذي فيه
مائع وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في المثال المذكور والى
القسم الثاني اشار بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في
الطريق الذي لا يملكه وهذا هو شرط للتلف في الحقيقة فالحفر
شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وكل شرط كذلك
صلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم
يكن مؤثرا لان للشرط لوجود الحكم عنده شبها بالعلة وعلل الشرع
امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة في حق
الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة للسقوط في البئر
والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة لانه غير موضوع له

Maktaba Tul Ishaat.com

بل الثقل علة سواء وجد السقوط بالمشي او بقطع السقف لذي نام
عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت ممسكة اي للماشي الواقع في
البير عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة اي كون الثقل علة
وان كان يوهم ان يثبت الحكم به سواء مر بالبير او لا لان امساك
الارض له مانع عن عمله فصار الحفر ازالة للمانع وازالة المانع
شرط فثبت انه اي الحفر شرط والشرط من حيث هو لا يضاف اليه
الحكم بل الى العلة لكن العلة ههنا ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل امر طبعي ثابت بخلق الله تعالى ولا تعدي فيه فلا
يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشي مباح بلا شبهة يعني
كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب ثم بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح
بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان
الجناية فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فيقام الشرط

الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق الغير المملوكة
مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر
الاضافة اليها بالشبهة العلة والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض
الشرط ما هو علة بان كانت صالحة لاضافة الحكم اليها كما سياتي
وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به اي بالشرط من الوجود اي وجود
الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة في ضمان
النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها في البير
او شئ اخر واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا
لانهما يتعلقان بالمباشرة ولم يوجد واعلم انه ذكر الشيخ المحقق
ناقلا عن المبسوط واذا حفر الرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذن
صاحبها فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد بالحفر في ملك الغير
كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان
الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم
يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شئ بل كان لزيادة تقرير او

Maktaba Tul Ishaat.com

بيان لصلاحية الشرط للعلية وتمام التفصيل في الشرح فليرجع اليه هذا
اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة الحكم واما اذا كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات
الخلافة لان العلة اصل في الاضافة لكونها مؤثرة في الايجاب فلا
يجوز ان يتجاوز الاضافة مع وجود الاصل الى شبهه وهذا اذا اجتمع
علة حكم مع الشرط لتلك العلة كما اذا اوقع نفسه في البير لا يجب
الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها واما اذا اجتمع
شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان
الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا نقل الشارح المحقق
عن بعض الشروح ولهذا اي لما ذكرنا من ان الحكم لا يضاف الى الشرط
عند صلاحية العلة قلنا ان شهود الشرط واليمين بان شهد فريق
لامرأة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار مثلا ثم شهد
فريق آخر بوجود الشرط اذا رجعوا اي الفريقان المذكوران جميعا
بعد الحكم اي حكم القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر

ان الضمان اى ضمان نصف المهر على شهود اليمين اى التعليق
خاصة وقوله ان الضمان خبر لقوله ان شهود الشرط لانهم اى شهود
اليمين شهود العلة لانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو علة صالحة
لاضافة الطلاق اليها فلم تجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود
وكذلك اى كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة للاضافة
سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب فانهما
اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
في الطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها
في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخران بانها اختارت
نفسها في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده
في المجلس الفلاني انت حر ان شئت وشهد آخرون بان العبد قال في
ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
فقلنا ان الضمان اى ضمان نصف المهر وضمان العبد على شهود
الاختيار خاصة لانه اى الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق

مفض الى البير فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود
السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط شيئا وعلى هذا اى على ان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولى
اى ولى الهالك الواقع فى البير والحافر فقال الحافر انه اى الهالك اسقط
نفسه وفى هذه الصورة لا ضمان على الحافر لصلاحية العلة للاضافة
اليها لوجود الجناية منه فينسب التلف اليه على ما هو الاصل وقال الولى
انه سقط فى البير فهلك كان القول قوله اى الحافر استحسانا والقياس ان
يكون القول قول الولى وهو قول ابى يوسف اولا لان الظاهر شاهد للولى
اذ الانسان لا يلقى نفسه عمدا عادة لانه اى الحافر يتمسك بما هو الاصل
وهو اى الاصل صلاحية العلة للحكم اى الاضافة اليها وينكر خلافه الشرط
وهى امر ضرورى فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع لا للاثبات والولى
يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر
بل يحتاج الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب اخر
حيث لا يصدق لانه اى الجارح صاحب العلة اذ الجرح علة موجبة
للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله فى العارض المسقط من غير حجة

فكان القول قول المولى لتمسكه بالاصل وعلى هذا اى على ان العلة اذا
صلحت للاضافة لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان
قيد عبد لغيره حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق ان كان
العبد عاقلا وان كان مجنونا ففيه خلاف محمد رح لان حله شرط في
الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض عليه
فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للاضافة
فيمتنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب الخالص
لما انه اى الشرط سبق الاباق الذي هو علة التلف فالسبب اى
السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشيء و
وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر الشرط
الحقيقي المحض ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان
يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما
سابق على وجود الشرط ثم هو سبب محض هذه المقدمة لبيان انه
في حكم السبب واما بيان انه في حكم السبب الخالص فلما ذكره بقوله

Maktaba Tul Ishaat.com

وقد اعترض عليه اي على الشرط ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة
بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب
الذي فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه
وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف
مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما
اذا ابق بالامر حيث يضمن الامر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اي حل
القيد كارسال من ارسل دابة في الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة
ثم سارت فاصابت شيئا حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله
قد انقطع بالجولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون
لها طريق غير الذي اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها
واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت وجهها شيئا فانه يضمن
المرسل الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط
جعل سببا فيه استدراك عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس واحد

وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد
لئلا يابق قال ابو حنيفة وابو يوسف على هذا الاصل في حق من
فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه اي الفاتح لا يضمن
لان هذا الفتح شرط لانه ازالة للمانع الطيران جرى مجرى السبب لما
قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض عليه اي
على الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقي الاول وهو الفتح سببا
محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اي الفتح بل يقتصر على الجرح بخلاف السقوط في البير حيث يضاف
التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه اي الساقط لا اختيار له
في السقوط حتى لو سقط نفسه في البير هدر دمه لان ما اعترض
على الشرط وهو الالقاء علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط وقال محمد اذا طار الطير في فور الفتح يضمن الفاتح

لان فعل الطير هنا شرطها واما العلامة ففي اللغة الامارة وفي الشرع

ما قال فما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به

وجوب الحكم ولا وجوده فتكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند

وجودها وقد تسمى العلامة شرطا مجازا وذلك المسمى بالشرط مثل

الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند

صاحب التقويم وبعض المتاخرين فانه اي الاحصان اذا ثبت و

وجد كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد

الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى

هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده

١٤٣

اى الزنا علة على وجود الاحصان فلا ولو كان شرطا لكان كذلك و
معلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه
فلا يكون الرجم مضافا اليه وجودا ووجوبا وعامة المتقدمين والمتاخرين
من الاصوليين والفقهاء سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا
علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك
لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وما ذكر في اثبات
كونه علامة وليس بشرط ممنوع ولهذا اى لان الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال اى
سواء رجعوا مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة ليست بصالحة لخلافة العلة اصلا لما ذكرنا من انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
بخلاف الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا فان

Maktaba Tul Ishaat.com

الاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان
الاحصان من الخصال الحميدة فيستحيل اضافة الحل الذي هو عقوبة
اليه **فصل** لما فرغ من خطابات الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب
وهو العقل فقال اختلفوا الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
وشكره وحرمة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والثبات فوق
العلل الشرعية لانه موجب بذاته من غير ان يجري فيه تبديل وهي
امارات يجري فيها التبديل والنسخ قال الشيخ المحقق ولا يعني بالوجوب
والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما انه يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما
حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل
والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب
نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عما قبحه
يوجب العكس هذا ما اشار اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل حتى

انكروا الرؤية لانها لا بد لها من جهة ومسافة وكيف للمرئي وبان

هذه الامور مما لا يهتدي العقل اليه فلا يجوزون ورود النص مثبتا

لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الافعال وقبحه ضروري

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن بعضها وقبحه

نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها لا يدرك

حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم

اول يوم شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف

عن حسن وقبح ذاتيين او بقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح

بارادة الله تعالى لان اضافتها اليه مما يقبحه العقل وجعلوا الخطاب

خطابات الشرع متوجها بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا

بيان لجعلوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف

Maktaba Tul Ishaat.com

اى التوقف عن الخطاب اى طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه
الدعوة فكان الصبى العاقل ومن نشأ فى شاهق الجبل اذا ماتا لا على
الايمان معذبين بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا فى
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل ان العقل
معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه و
خطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل بمهدر بالكلية كما قالت الاشعرية
وليس معتبرا بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول
فيمن لا تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان من اهل النار بل امر بين الامرين
وهو اى العقل نور فى بدن الآدمى ومحله منه اما الرأس او قلبه والنور
هو الظاهر المظهر والعقل كذلك للبصيرة التى هى عين الباطن كالشمس
والضوء للعين الظاهرة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدئ به
اى بذلك الطريق من حيث اى من محل ينتهى اليه اى الى ذلك المحل
درك الحواس فيبدئ اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب

١٤٦

حواشی متعلقہ صفحہ ١٤٦

١١ قوله فيه بيان ان المقصود من خطاب الشرع العمل به اذ هو مطلوب به وهو موقوف على العقل اذ الخطاب بالنيات كان خاليا عن الفائدة ويكون سفها والعمل موقوف على فهم الخطاب وهو موقوف على العقل ١٢ قوله لعله قصد ... الى اثبات ان العقل يحصل الفهم ...

ط والعقل ليس بظاهر بنفسه بل بنظر غيره ١٢ حاشية

١٣ قوله الآدمي خص الآدمي بالذكر مع ان العقل يعم الملك والجن ايضا لانه في بيان الامور التي تحصل بها اهلية الانسان للايجاب والخطاب فلا يحتاج الى معرفة اهلية الملك والجن وايضا لا علم لنا باحوالهم ومجال عقولهم ١٢ سامي شرح حسامي

١٤ قوله والنور اشارة الى وجه اطلاق النور على العقل لان هذا الاطلاق من باب التشبيه البليغ فلا بد من وجه الشبه ١٢ محشي

١٥ قوله الظاهرة بل سواء ولي تشبيه النور من الانوار الحسية لانه بالنظر بها الاشياء ظواهر

فكله متعلقة بالتجارب ومعنى ما يحصل به الوقوف على العواقب وبها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ... والعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ... بالضروريات ... يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا ... بهذا المقام في تعريف العقل فقالوا هو نور ... انتهى ملخصا ١٢ عبد رحمه الله

١٧ قوله وهو نور ... هو الظاهر ... شبه بالنور لا عين النور لان النور ...

١٦ ... والمراد بالنور ... الطريق ... الى المطلوب ١٢

١٨ قوله ... الطريق ... العقل ... عم

غفر الله لكاتبه ولوالديه ولمن سعى ونظر فيه وجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات برحمتك يا ارحم الراحمين

القلب بتامله بتوفيق الله تع لا بايجابه بذاته اي ابتداء عمل القلب بنور
العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان بداية المعقولات نهاية
المحسوسات فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح له طريق الاستدلال
بنور العقل فاذا الى بناء رفيع وانتهى بصره اليه يدرك بنور عقله ان
له بانيا ذا حياة وقدرة وعلم وهو اي العقل في الملك الباطن كالشمس
في عالم الملكوت اي الملك والتاء للمبالغة الظاهرة اذا بزغت اي
طلعت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها
اي بنورها من غير ان يوجب الشمس رؤية تلك الاشياء وما اي
ليس بالعقل كفاية بحاله في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة ولهذا
اي لانه لا كفاية بمجرد العقل قلنا ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان
لكن لو امن يصح ايمانه اعتبارا لاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا
للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة اي
المرأة التي قرب بلوغها وهي تحت مسلم وهي بين ابوين مسلمين

۱۴۸

هذا بيان لاسلامها الحكمي بوجه واستوصفت الايمان فلم تصف
الاسلام اى لم تقدر على توصيفه لم تجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك اى غير واصفة اى غير قادرة على
الوصف لبانت من زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان
والا لكان الجواب فى الصورتين واحدا وهذا بخلاف ما اذا كفرت
فانها تبين وكذلك اى مثل ما قلنا فى الصبي نقول فى البالغ الذي
لم تبلغه الدعوة انه اى ذلك البالغ غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
وانه اى الذي لم تبلغه الدعوة اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شئ منهما كان معذورا اذا لم يمهل ليدرك العواقب واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسول
فى التنبيه فلا يكون معذورا على نحو ما قال ابو حنيفة يعني اقامة
الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا

Maktaba Tul Ishaat.com

على مثل قوله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع ماله منه
وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد
بالنص لانه اي السفيه قد استوفى في هذه المدة مدة التجربة والامتحان
لانه لما استوفى هذه المدة فلا بد له ان يستفيد رشدا بالتجربة غالبا
لان هذه المدة مدة توهم صيرورة الرجل جدا ومن صار فرعه اصلا
فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يزداد به رشدا فتقام هذه المدة
مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا
بالاستيفاء فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لابد
ان يصير العاقل عارفا بربه مؤمنا بخالقه فاذا لم تحصل له المعرفة كان
ذلك لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسول فلا يكون معذورا
وليس على الحد اي الشيئين في هذا الباب اي في ان العقل موجب بنفسه
او غير موجب اصلا دليل قاطع

يعتمد عليه ويحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه
بحيث يمتنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه
اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل قاطع له ايضا وهو مذهب
الشافعيؒ فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم المسلمون
ضمنوا اي المسلمين دماءهم فجعل الشافعيؒ كفرهم عفوا حيث جعلهم
كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم حراما قبل
الدعوة لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال وذلك اشارة الى عدم الدليل
على القولين لانه اي من الغى لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان العقل
غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو انما يلغيه بدلالة
الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة
وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك عن الهوى
فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول فثبت بما

Maktaba Tul Ishaat.com

ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية وانه لا استقلال له بل امر بين الامرين وهو تحقق الاهلية به دون الايجاب والالغاء فهذه المسئلة بيننا وبين الاشعرية والمعتزلة كمسئلة خلق الافعال بين اهل السنة والجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اى يصير به اهلا فلا بد من بيانها فاراد بيانها بقوله قلنا ان الكلام فى هذا اى فى بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة عليها اى على الاهلية

فصل فى بيان الاهلية اهلية الانسان للشئ عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وهى فى الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى انما تثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة فى اللغة العهد

١٥٣

لأن نقضه يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به
الإنسان أهلاً لما له وعليه فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب
له وعليه بإجماع الفقهاء وإنما ثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي
بينه بقوله قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية فإنه إخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين بني آدم وعن إقرارهم
بوحدانيته تعالى والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤاخذون بموجب
إقرارهم من أداء حقوق العبودية فلا بد لهم من وصف يكون بنو آدم
به أهلاً للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي ثم
إن الآية عند الجمهور محمولة على ظاهرها وقال الشيخ أبو منصور وجماعة
من المحققين إنها من باب التخييل والتأويل قال الشارح فعلى هذا يكون
أخذ الميثاق ثابتاً بالسنة دون الآية

Maktaba Tul Ishaat.com

والجنين قبل الانفصال اى انفصاله عن الام هو جزء منها من وجه لانتقاله بانتقالها وقراره بقرارها كسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة وايضا يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها دون وجه آخر لكونه نفسا ذات حيوة مُعدّا للانفصال فصيرورته نفسا برأسه فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح اى الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة وظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه كان اى صار اهلا للوجوب له وعليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما يجب على البالغ قال غير ان الوجوب اى نفسه غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء بالاختيار ليتحقق الابتلاء فجاز ان يبطل الوجوب بان لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو الاداء وغرضه وهو الابتلاء فان الصبي لعجزه وضعف بنيته لا يتصور الاداء منه بالاختيار الذي به الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله

كبيع الحر واعتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
يجب وفيه تنبيه على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون
وذهب القاضي ابو زيد وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على
الصبي ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج وهذا اى لان الوجوب
يبطل لعدم حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات
لما لم يكن اى لعدم كونه اهلا لثواب الآخرة لا خلاف في انه اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات لانه
اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق
بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب من الكافر ولا خلاف
في انه يؤخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه فيعاقب عليه فاما
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان
الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث وقال عامة
مشائخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها
حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق الآخرة فانهم يعاقبون بترك
العبادات زيادة عقوبة عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني
لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان وغيره وهو الموافق لما في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما
يعذبون بترك الاصول ولما توهم من عدم كونه اهلا للثواب
الآخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضا دفعه بقوله ولزمه اي الكافر
الايمان لما كان اي لكونه اهلا لاداء ووجوب اي ثبوت حكمه وهو
ما وعد الله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل
الصبي لعدم اهلية الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل
الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوب
ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة وهي موجودة
والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء حتى صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون

157

مخاطباً به فكان اداؤه فرضاً لأنه في نفسه غير متنوع بين فرض و
نفل ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان اداءها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا مختار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل واما اهلية
الاداء فنوعان هذا عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع كامل
ونوع قاصر اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية الكاملة عبارة عن
بلوغ القدرتين الى اقصى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في
لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو اما عدم بلوغهما الى الكمال
او عدم بلوغ احدهما كما يشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى
اول القسمين واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوهاً لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله
وتبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى

Maktaba Tul Ishaat.com

الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان وقت
الاعتدال متفاوت في افراد الانسان لا يمكن دركه الا بحرج عظيم
فاقام الشرع البلوغ مقام الاعتدال العقول غالبا عنده تيسيرا
على العباد وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة
قلنا انه اي الشان صح من الصبي العاقل الاسلام في احكام الدنيا
والاخرة وصح ما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعند
الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام
ولا تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر
وهذا منقوض بحكم اسلامه بتبعية احد ابويه وصح منه اي الصبي
اداء العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم مضي وضمان بل بطريق
التطوع لان ذلك نفع محض لاعتياده اداءها فلا يكون مشقة بعد

البلوغ فتمكن الصبي برأى الولي اى باجازته واذنه مايتردد اى تصرفا
مترددا بين النفع والضرر كالبيع ونحوه كالاجارة وذلك اى كونه
مالكا لهذه التصرفات باعتبار ان نقصان رأيه ينجبر برأى وليه
فاندفع توهم الضرر لنقصان عقله فصار الصبي كالبالغ حينئذ وذلك
اى كونه بمنزلة البالغ في قول ابي حنيفة رح الا ترى انه اى ابا حنيفة رح
صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش قال ينفذ بيعه من الاجانب كما
ينفذ من غيره من البالغين خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن
الفاحش ورده اى ابو حنيفة بيعه اوتصرفه مطلقا مع الولي بغبن
فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة اى لشبهة ان الصبي نائب الولي
لانه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الفعل دون وصفه وكماله
ويجبر برأى الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي
كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية
لما قلنا انه يصير كالبالغ وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا

۱۵۹

Maktaba Tul Ishaat.com

وهو جواب لدخل مقدر وعلى هذا اي على ان ما فيه احتمال الضرر لا
يتملك الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي قلنا في الصبي المحجور عليه اذا
توكل اي قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اي الاحكام المتعلقة بالوكالة من
تسليم المبيع والثمن ونحوهما لان في الزامها ضررا وباذن الولي تلزمه
لما عرفت من ان قصور رايه ينجبر براي الولي فصار اهلا لها وانما
اعتبر عبارة قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزمه العهدة
دون عبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفع لان مبنى ادائها على
الولاية ولا ولاية للصبي وفي تصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان في تصحيحها
نفع له واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر التقييد به لكونه موضع
الخلاف بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه اي الايصاء
نفع ظاهر للصبي والمتصلة متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك
به الشافعي ودليلنا قوله لان الارث شرع نفعا محضا للمورث

قال النبي عليه السلام لسعد لأن تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم

عالة يتكففون الناس اى يمدون كفا فهم سائلون ثم بيّن كون

الارث نفعا بقوله الا ترى انه اى الارث شرع فى حق الصبى ولو لم

يكن فيه نفع لما شرع فى حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعى به

بقوله وفى الانتقال عنه اى عن الارث الى الايصاء الذى فيه نفع فى

الاخرة وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة للملك بطريق التبرع ترك

الافضل اى الذى هو الارث الذى هو نفع محض لا محالة وهو ضرر

ايضا فلا يكون مشروعا فى حقه ولما توهم منه انه لو كان ضررا ينبغى ان

لا يكون مشروعا فى حق البالغ ايضا اشار الى دفعه بقوله لانه اى الايصاء

مشروع فى حق البالغ لان اهليته كاملة فيجوز شرعية المضار فى حقه

كما شرع له اى للبالغ الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة و

لم يشرع ذلك المذكور من الامور فى حق الصبى ولم يملك ذلك الضرر

عليه اى الصبى غيره كالولى ما خلا القرض اى الاقراض فانه وان كان

فيه تبعيد الموجود وتحصيل المفقود لكن يملكه القاضى

١٦١

Maktaba Tul Ishaat.com

بوقوع الامن عن التوى بسبب ولاية القضاء لامكان تحصيله من غير حاجة الى دعوى وشهادة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين

واما الردة من الصبي العاقل فلا تحتمل العفو في احكام الاخرة اتفاقا بيننا وبين الشافعي وفي احكام الدنيا ايضا عند ابي حنيفة ومحمد لان ما يلزمه اي الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث وكلمة من بيان لما عندهما خلافا لابي يوسف والشافعي فانما يلزمه حكما لصحته اي الارتداد لا قصدا اليه يعني لزوم هذه الامور من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه فلم يصح العفو عن مثله اي مثل الارتداد ومثله عبارة عن امر عظيم لا يحتمل العفو بوجه اي لا يصح العفو عن مثل ذلك الامر بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه الاحكام ولا يمنع ثبوته

١٦٣

بواسطة لزومها فكذا فيما نحن فيه **فصل** في الامور المعترضة
على الاهلية المانعة عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب التغير في
بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والصغر و
ان كان ثابتا في اصل الخلقة لكن قد يخلو الانسان عنه كما في آدم و
حوا عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
ماهية الانسان قد تعرف من غير صغر فلهذا كان الصغر عارضا
كذا في الشرح العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اذا ظهر
له امر يصده من المضي على ما كان فيه سماوي ان لم يكن للعبد فيها
اختيار ومكتسب ان كان له فيها دخل باكتسابها

اويترك ازالتها ولما كانت السماوية اشد تاثيرا واكثر تغيرا قدمت
في البيان فقال اما السماوي فهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس و
الموت ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما
يقال البياض عارض للثلج وليس المراد الطريان بعد العدم والا لم
يصح في الصغر والجهل الا على سبيل التغليب واما المكتسب فانه
نوعان احدهما حاصل منه اي من المكلف والاخر حاصل من غيره
اما الذي حصل منه فالجهل انما عد من العوارض المكتسبة مع عدم
كونه باختيار العبد لان العبد قادر على ازالته والسفه والسكر و
الهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء
للمكره وبما ليس فيه الجاء له اما الجنون قال الشيخ ابو المعين لا يمكن
الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله
وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع
على عواقب الامور والتميز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله

مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في
سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لنا آثارها ويتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه او لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط وآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا له فانه اي الجنون
يوجب الحجر عن الاقوال اي اخراجها عن الاعتبار من الاصل حتى تفسد
عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز
عن الافعال حتى يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اي بالجنون
ما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات فانها تسقط باعذار عن البالغ العاقل
فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان
بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا بالاداء او الابراء
كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون
يعني انه اما ممتد وغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بان جن بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات

١٦٥

وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا الحاقا للعارض
بالعدم في حق الاداء ومسقط قياسا وهو قول زفر والشافعي
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة
او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل الخلاف على
العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي مؤديا الى الحرج وهو الحرج
في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب بناء لانعدامه
اي الاداء فان تاثير السبب في الوجوب لتاديته الى الاداء او القضاء
فاذا تعذر ذلك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد
الامتداد اي الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة
في الحرج ولما لم يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو استيعاب العذر

١٦٦

وظيفة الوقت ففي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر اى شهر رمضان

وفي الصلوة ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة لان اليوم والليلة

وقت لجنس الصلوة ولما كان ذلك الوقت وهو اليوم والليلة قصيرا

اكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار والذي يحصل به التكرار دخول

وقت الصلوة عند الشيخين فاعتبرت الزيادة على يوم وليلة باعتبار

الساعات ونفس الصلوة عند محمد رح بان تصير الصلوات ستا وثمرة

الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم

الثاني قبيل الزوال فعند محمد رح يجب القضاء وعندهما لا قضاء عليه

وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول

مقام كله تيسيرا على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار

الجميع وما كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير الحسن كالايمان وكان قبيحا لا

يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه اى المجنون حتى يثبت بما نه ورد ته

تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا

١٦٧

Maktaba Tul Ishaat.com

ان الكفر قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من
الابوين واذا ثبت في حقهما فيثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين
الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم
تصور ركنه وهو التصديق وانما يثبت تبعا فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعية في الاسلام فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة منه فلو لم
يحكم بردته لوجب القول بعفو ردتهما وهو فاسد وانما تثبت الردة
في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار
الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في
حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا
في الشرح واما الصغر فانه في اول احواله وهو حالة قبل ان يعقل
مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه اي
الصغير عديم العقل والتميز اما اذا عقل الصغير فقد اصاب ضربا
نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء
لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب لانه ناقص العقل بعد فيسقط
به اي بهذا العذر عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى

مثل العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار
وتحتمل النسخ وتثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت فيجوز
سقوطها بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وعدم جعل تلك
الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان
فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن
التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد
باداء الصلوة بعذر حقيقي وحكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلا جرم
اذا ادى الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة الامر اي
الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي الشان يوضع اي
يسقط عنه اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها
ههنا ما يوجب لزوم المواخذة

ويصح منه اي من الصبي بان يباشر هو بنفسه وكذا اي للصبي بان يباشر
غيره لاجله مالا عهدة اي لا ضرر فيه كقبول الهبة لان الصبا
من اسباب المرحمة طبعا فان كل من يكون سليم الطبع يترحم على
الصغار كما يتوقر الكبار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة اي
تبعة وضمان يحتمل العفو اي السقوط عن البالغ ولهذا المذكور
لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا بخلاف الدية فانها تجب بعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها عليه والصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم
عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الميراث بالقتل حرمانه اي الصبي
بالرق والكفر حتى لو ارتد عاقلا العياذ بالله تعالى او كان رقيقا
لا يستحق الارث من قريبه لان الرق ينافي اهلية الوراثة لان
الرق ينافي المالكية وكذلك الكفر لانه اي الكفر ينافي اهلية الولاية
على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

١٧٠

والارث مبني على الولاية كما في قوله تعالى حكاية عن ذكريا عليه السلام
رب هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل لاخذ المال فجوزي بحرمانه والصبي لما لم يكن من اهل
الجزاء لم يحرم واما الكفر والرق فالحرمان عن الارث بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
وانعدام الحق اي الامر الثابت وهو الارث ههنا لعدم سببه
اي سبب الحق وهو الولاية في الكفر ويعلم منه ان الولاية سبب الارث
وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر في كثير منها ان سببه هو
اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت
الولاية من شرائط الاهلية كالحرية لانه نظر الى ان الكافر لا
يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر بخلاف الرقيق
فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما بما ذكر ولعدم الاهلية اي اهلية
الحق في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا وهو
خبر لقوله وانعدام الحق واما العته وهو اختلال العقل بحيث

١٧١

Maktaba Tul Ishaat.com

يختلط كلامه فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى
وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام
وذلك لان الصبي كان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي اخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انه اي العته لا
يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام
المعتوه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأة الغير
واعتاق عبده لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب لزوم شئ
يحتمل السقوط كالصبا فلا يصح طلاقه لامرأته واعتاق عبده
ولو باذن الولي واما وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال
فليس من العهدة هذا دفع لما يرد على ما علم سابقا من ان العهدة
ساقطة عن الصبي والمعتوه من ان وجوب الضمان من العهدة
وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان هذا ليس من العهدة المنفية
عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت
في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو

المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون
عهدة كذا في الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة
اسم الفاعل صبيا معذورا او بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة للمحل لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا والعته
لا يزول حاجته عنه فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء فتتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها انما وجبت بالعقد و
قد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما كذا في الشرح ويوضع عنه اي
المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا
تثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر الامام
ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام

Maktaba Tul Ishaat.com

بان نقصان العقل مؤثر في سقوط الخطاب سواء كان قبل البلوغ
او بعده كالجنون ولا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا انتفى الكمال
بالآفة كان البلوغ وعدمه سواء ويولى عليه اي يثبت الولاية على
المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي ولا يلي هو على غيره وانما يفترق
الجنون والصغر هذا شروع فيما به الفرق بين اول احوال الصبا
والجنون بعد ما حكم بانهما متماثلان لئلا يظن المماثلة فيما يذكر
من الحكم اي لا فرق بين الجنون واول حال الصغر الذي لا عقل
له الا في هذا العارض اي الجنون غير محدود بوقت معين يتعين
زواله فيه فقيل اذا اسلمت امرأته اي المجنون عرض على ابيه وامه
الاسلام في الحال لعدم كون العارض محدودا بوقت ينتظر مضيه
فان اسلما او اسلم احدهما بقيا على النكاح وان ابيا فرق بينهما
ولا يؤخر العرض الى وقت آخر لان فيه ابطال حق المسلمة والصبا
محدود فوجب تاخيره اي العرض لظهور اثر العقل بيانه ما قال
في الجامع الصغير لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية
فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي

فيه اشارة الى ان كلمة انما في قول المصنف للحصر

لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان
اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما وانما صح العرض وانه كان لا
يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا
وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل احتراز عن المجنون فان المعتوه
قد يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا
يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه غني عن البيان فلا ينافي
نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية
ولا يقضي ايجاب الحقوق

الواو للتعليل ١٢

اي تعريفه ١٢

175

Maktaba Tul Ishaat.com

على الناسي الى الحرج لكنه اي النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم
الطاعة في الاكثر مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
يدعو الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس
حين الاشتغال بشئ تغفل عن غيره عادة ومثل نسيان التسمية في
الذبيحة لان الاشتغال بالذبح يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه
يوجب الغفلة عنها غالبا جعل خبر لقوله لكنه وانه لضمير يعود الى
النسيان اي جعل النسيان من اسباب العفو في حقوق الله تعالى فجعل
كان المفطر للصوم لم يوجد وجعل كان التسمية قد وجدت لانه
اي النسيان امر من جهة صاحب الحق وكلمة من متعلقة بقوله اعترض
اي حدث واذا كان حدوثه بصنع الله بدون اختيار العبد صار سببا
للعفو في حقوقه بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان سببا
للعفو حتى لو اتلف مال الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة
لحاجتهم ولهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي
في القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا لكثرة تسليم
المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام الصلوة بخلاف السلام في غير

١٧٦

حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان هيئة المصلي مذكرة

له للمصلي فان الصلوة مانعة عن الكلام فيكون كلامه لغفلته وتقصيره

فلا يغلب الكلام ناسيا فلا يكون عذرا ايضا فلا يجعل في معنى النسيان

المنصوص عليه والحاصل ان في حقوق الله تعالى اما ان يقع المرء في النسيان

بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه

فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا

للتذكر كالاكل والشرب في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل اولم يكن

كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هنالك

ما يذكرها واما النوم فعجز عن استعمال القدرة وصفته ذلك العجز

انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام بمعنى الباء

متعلقة بالخطاب وذلك لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولا

يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا فلا حرج في وجوب القضاء عليه و

بطلت عباراته اي النائم اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام و

الردة لعدم صدورها عن اختياره ولم يتعلق بقرأته

وكلامه في الصلوة حكم فاذا قرء فيها نائما لم يصح

177

Maktaba Tul Ishaat.com

قرءته فی المختار وکذا لا یعتد قیامہ ورکوعہ وسجودہ من الفرض
لصدورها لا عن الاختیار وکذا اذا قہقہ فی صلوتہ وهو الصحیح
متعلق بالمسائل الثلث الکلام والقرءة والقہقہة والاغماء مثل النوم
فی فوت الاختیار وفوت استعمال القدرة حتی منع ای الاغماء صحة
العبادات وهو ای الاغماء اشد منہ ای من النوم فی کونہ عارضا وکذا
فی فوت الاختیار والقدرة لان النوم فترة اصلیة ای طبیعیة لا یخلو
الانسان عنہ فی حال الصحة فیحتمل کونہ عارضا وان کان عارضا باعتبار
انہ امر زائد علی معنی الانسانیة ولهذا جعل من العوارض وهذا ای
الاغماء عارض ینافی القوة اصلا لانہ یزیل القوی ویعجز العاقل عن
استعمال العقل مع بقائہ ولازالة الاغماء للقوی لا یمکن ازالتہ بفعل
احد بخلاف النوم کذا فی الشرح والمراد بازالة القوی تعطلها الذی
هو فوق التعطل الذی فی النوم

١٢٩

وهٰذا غرض صاحب التوضيح بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب يعترض للدماغ او القلب وذكر في التلويح ما يوافقه
وقريب منه ما في المنار (وهٰذا اي لكونه اشد من النوم كان الاغماء
حدثا في الاحوال كلها اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متوركا
بخلاف النوم لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب والغلبة
موجودة في الاغماء في جميع الاحوال بخلاف النوم فانه لا توجد فيه
الغلبة في جميع الاحوال فلا يكون حدثا في جميع الاحوال ومنع الاغماء
البناء حتى لو انتقض الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها
قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء
لان النص الوارد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب لوقوع واعتبر
امتداده اي الاغماء استحسانا بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عندهما وباعتبار الصلوة عند محمد في حق الصلوة خاصة
حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداده في حق شيء اصلا
لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة

Maktaba Tul Ishaat.com

وهو الجنون فيسقط القضاء ههنا لا في الاول وفي الصوم لا يعتبر
امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم القضاء
خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي غير حسي بحيث يعجز
عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ونحوها شرع جزاء
على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته فان الكفار لما ضيعوا عقولهم
واستكبروا عن عبادة الخالق جزاهم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم و
صيرهم عبيد العباد لكنه اي الرق في حالة البقاء امر حكمي اي ثابت
بحكم الشرع غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى
يبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد
منه ما يستحق الجزاء وبه اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة
فعلة من العرض اي معرضا للتملك للنفس والابتذال وهو اي الرق
وصف لا يحتمل التجزي

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى
لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ
ذلك منه والاول اصح وهو مذهبنا اي اصحابنا جميعا فقد قال
محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه
عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له
الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد كما
جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد وفي جميع احكامه مثل الحدود
والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق
لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالاتفاق واختلف
في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى
لما لم يتجز انفعاله اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه وهو
العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق
بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق متجزيا بدون العتق يلزم وجود
الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما ان يكون العتق متجزيا او لا
والاول باطل بالاتفاق والثاني يوجب تحقق الاثر بدون المؤثر

Maktaba Tul Ishaat.com

فعندهما الو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق
كله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في
حقه وحق المولى في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي ثبوتا
وزوالا كما عرفت في بيع النصف وشرائه لكن تعلق بسقوط كله اي
الملك عن المحل وهو العبد حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه
اي بعض الملك باعتاق البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا
يوجب الحكم التام الغير المتجزي فيتوقف العتق الى تكميلها اي العلة
وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي يتجزى علة لثبوت العتق الغير
المتجزي كغسل اعضاء الوضوء علة لاباحة اداء الصلوة فان غسلها
متجزي واباحة الصلوة غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها
متجزية والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزية والحاصل ان الاعتاق
عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثبات العتق بازالة
الرق الذي هو ضده وهما اي الرق والعتق لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق
واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف
المرءة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا

وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا
في حق غيره وحقه في الملك وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو
اسقاطه متجزيا كذا في الشرح وهذا الرق احترز بلفظ الاشارة
عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا يتبين في مالكية المال حتى لا يملك العبد
شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا
مالا لان احدهما علامة العجز والاخرى علامة القدرة فيتنافيان كتنافي
العجز والقدرة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري السرية الامة
التي اعدت للوطي وهي فعلية من السر وهو الجماع والنكاح تقول
تسررت جارية اذا اعددتها له وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان الرق في المكاتب
ناقص حتى انه احق بمكاسبه ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة
الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
وهي المنافع البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك له وملك الذات
علة لملك الصفات فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى

والعبادة لا تتادى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه
اى على المولى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة
التى يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملكا للمولى بالاجماع لانه فى
حقهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود
الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير حيث جاز ما ادى
من الحج عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب وانما شرط للتمكن
من عليه الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو اى غير المال النكاح لانه من خواص
الانسانية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى والدم عطف على
النكاح والحيوة لا يملك المولى اتلافه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار
بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الاحرار
فكان اقرارا على نفسه لا على المولى وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر فى الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية وانما قيد به لتساوى العبد والحر فى

185

الكرامات الاخروية مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب
والاستيجاب في يمتاز بها عن الحيوانات ويصير اهلا للخطاب فتكون
كرامة الا ترى الى ما روى عن بعض الصديقين انه قرء عنده قوله
تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن له هذا الخطاب فقيل
له هذا من اهل النار فقال اليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى حال
من قال لا الى حال من قال له والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملام
كرامة ولهذا احل في حق النبي عليه السلام الى تسع وما فوقها الى ما شاء
الله تعالى لزيادة شرفه وكرامته على الخلق كذا في الشرح والولاية
فانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ ولا شك في انها كرامة و
يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان ذمته اي العبد ضعفت برقه لانه من
حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان
مكلف لا بد ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع ضعفها
بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اي لم تقدر على تحمل الدين بنفسها
لضعفها ولاجل تحمل الدين ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة و

Maktaba Tul Ishaat.com

الكسب في تحمل الدين ومعنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا
يحتمل الدين اذا ضمت اليهما مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا
تهمة في ثبوته كما اذا استهلك مال انسان لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا
يباع الرقبة بالدين ما دام يفي به الكسب بالاجماع وكذلك الحل ينتقص
بالرق اي كما يظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل
الذي ينبني عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له حتى انه لا ينكح العبد
الا امرأتين لان الحل نعمة واستحقاق النعم بالانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها خلافا لمالك وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا
او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من
التفاوت بين الحرة والامة فيه فمتى كان حل
المرأة الحرة ازيد كان محلية الطلاق المفوض له

١٨٦

اوسع وبالعكس علی العكس وتنصف العدة لانها نعمة لما فيها من تعظيم
ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها والقسم بسكون السين هو عطف
على العدة اي يتنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان
والحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية وهو بقدر توافر النعم و
انتقصت قيمة نفسه اي قيمة العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا صار العبد
مقتولا خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف
بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لانه
اي العبد اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد عليه اي لما يدل
انه ليس للمولى ان يسترد ما اودع العبد من يد المودع دون ملكه
اي ليس باهل لملك المال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية
الحر لنقصان احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال و
تمام المالكية بالحرية والذكورة كما تنتصف الدية بالانوثة لعدم احدهما
اي احد الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكة لاحد الضربين و
هو مالكية النكاح وتملك الآخر اعني مالكية المال فوجب نصف دية
الرجل على عاقلة قاتلها واما العبد فكان مالكا لاحدهما على الكمال

١٨٧

Maktaba Tul Ishaat.com

اعني النكاح وما لك الاخر مع النقصان اعني المال فوجب نقصان
بدل دم عن الدية بما له خطر في الشريعة اعني العشرة لانه يملك بهما
البضع المحترم ويقطع بها اليد اعتبار النقصان حاله وظهر ما ذكرنا
وجه قوله لنقصان احد ضربي المالكية في الاول وقوله لعدم احدهما
في الثاني وتنصيف عدد الانكحة في حق العبد لتنصيف الحل لا
لنقصان المالكية بل مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر
بلا نقصان وتوقفها على اذن المولى لا يدل على النقصان بل التوقف
لدفع الضرر عن المولى كما في الصبي وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف
في المال واهلا لاستحقاق اليد عليه عندنا اي ثابت عندنا فان المأذون
اي لان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة
ويجب له اي يثبت له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد على اكتسابه
وانما كان هو الحكم الاصلي اي المقصود من التصرف لان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يتمكن ذلك الا
بكونه في يده فالاذن فك للحجر الثابت بالرق ودفع للمانع من
التصرف والمولى يخلفه اي العبد اي يكون المولى قائما مقام العبد

حواشي متعلقة صفحة ١٨٨

ط بنى عليه غيره والحكم الاثر المترتب على الشيء واصطلاحا ان يعني لا اصل منسوب الى الاصل وهو مشترك بين المعاني الكثيرة الدليل والراجح والقاعدة والمستصحب وبعض عليه ولا يستقيم واحد منها هنا وتحصله ان الاثر انما يثبت لو كان لا بمعناه ولو البس لعلمت ذلك لانه يلزم المصنف توصيف الحكم وايراده ايضا ١٢ **حاشيه تصرف عله** قوله من آه لا كلام فيه المقصود في استعمال الاسم كلمة من لا لا الاسم اول اللام الواقعة في قوله ويجب ان من بمعنى كون كل منهما من الحروف الجارة ١٢ من الحاشيه باختصار كثير عنه بادرجه تأويل اللام في المتن بكلمة من الشيخ ويندفع به ايضا

لتصرف بنفسه ولا استحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف بموكله ويده في الاكتساب بمنزلة يد المودع ويبتني عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان ماذونا ابدا لانه لا يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت ١٢ **غاية التحقيق**

١٣ عله قوله اي المعتمد آه جواب سؤال وهو ان ... الحكم بالاصلي لا يعم اذ هو موصوف بالباين فان الا مثل ما ط

١٨٩

لان العبد لا يكلف آه بان المراد في الضمير بعكس ما توهم وفي التقرير الثاني الى بيان ... ما قال المصنف في الكتاب بان معناه كذا الى ان يكون المولى قائما مقام العبد فالتقرير الثاني في الواقع تأكيد للتقرير الاول فتفكر ١٢ **حاشيه جوڑ** ١٢ ط

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولسامعه ولمن نظر فيه

Maktaba Tul Ishaat.com

فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر فيما اى فى حكم هو من الزوائد اى

ليس بمقصود من التصرف بل وسيلة الى المقصود وهو ملك اليد والتمكن

من الانتفاع وهو اى ما هو من الزوائد الملك المشروع للتوصل الى

اليد والعبد كالوكيل فى الملك اى اذا اشترى العبد شيئا يقع الملك

للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل كما قال ولهذا اى ولان الملك

لا يثبت للعبد بل للمولى يخلفه فيه جعلنا العبد فى حكم الملك وفى

حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف وفى

ثبوت ملك اليد وذلك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك

للمولى كان هو كالوكيل ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون

رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون فى

حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله

فى حكم الملك وفى عامة المسائل المأذون اى اكثرها وهو متعلق بقوله

وفى بقاء الاذن اى جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض للمولى وفى

حق بقاء الاذن فى عامة المسائل كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا

اذن لعبده فى التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما فى يده من تجارته

١٩٠

او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او بيسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رح من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى بنفسه لاستدامه الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحابات بغبن يسير واما المحابات بغبن فاحش فباطلة عندهما ففي هذه المسئلة ونحوها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات دون صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني انه لو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيها او لحق بدار الحرب صار العبد فيه محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسئلة ونحوها جعل العبد كالوكيل في حالة بقاء الاذن وقال الشافعي انه ليس بتصرف لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه

191

لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى
الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك
الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى والجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة
لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقبة اهل للتصرف
وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته
في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني فلانه اهل للايجاب و
الاستيجاب ولا يملك المولى في ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا
على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة
ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق

الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب بدون اهلية القضاء
اوفى طريق القضاء ملك اليد فقط وثمرة الخلاف ان الاذن
فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الانواع كلها عندنا خلافا للشافعى
فان الاذن عندنا لا يقبل التوقيت لانه اسقاط وهو لا يقبله وعنده
يحتمله وانما قال فى حال بقاء الاذن لانه فى ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال فى
مرض المولى لانه فى حال صحة المولى ليس كالوكيل حتى يصح منه المحاباة
الفاحش ولا يصح من الوكيل وانما قال فى عامة المسائل لانه ليس كالوكيل
فى مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من
المأذون ولا يصح من الوكيل والرق لا يؤثر فى عصمة الدم تنقيصا او
اعداما وانما يؤثر الرق فى قيمته اى قيمة الدم حتى اذا قتل العبد خطأ
وقيمته مثل الدية او اكثر تنقص عن قيمته عشرة وقد عرفت وجهه
وانما العصمة بالايمان والدار اى دار الاسلام اى العصمة المؤثمة اى التى
توجب الاثم على تقدير التعرض ولا توجب الضمان بالايمان و
العصمة المقومة وهى التى توجب الامرين المذكورين بدار الاسلام

والعبد فيه اى فى كون كل واحد من الامرين مثل الحر ولذلك يقتل
الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعى واوجب الرق نقصانا
فى الجهاد لانه ينافى مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن المملوك للمولى
الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بغير اذنه حتى لا
يجب الجهاد عليه اى العبد لان استطاعته فى الحج والجهاد غير مستثناة
على المولى نظرا للمولى كما استثنى الصوم والصلوة عليه نظرا للعبد
ولهذا اى لايجاب الرق النقصان لم يستوجب العبد السهم الكامل
من الغنيمة اذا قاتل باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له ولا يسهم لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة والعبد ينتقص حالا من الحر وفى
الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم بخلاف تنفيل
الامام حيث يساوى العبد فيه الحر كما يساوى الراجل فيه الفارس لان
استحقاق السلب انما هو بالتنفيل وبالايجاب من الامام والعبد والحر
متساويان فيه وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكمى متصل

194

بقوله مغل الذمة والحل والولاية فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان

الولاية يعني لا تثبت الولاية المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة

والتزويج لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى منه الى غيره ولما كان

يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امانه للكافر الحربي في القتال

لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما صح امان العبد الماذون في

القتال للكافر الحربي لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية

اي ليس الامان من باب الولاية من قبل اي من جهة انه اي الماذون

صار شريكا للغزاة بواسطة الاذن في الجهاد في الغنيمة بمعنى

انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه

في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد سقط

حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلزمه اي لزم حكم الامان الماذون

اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة

لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا مثل شهادته اي العبد

برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من الولاية بل هي

الزام الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره وعلى هذا الاصل

195

١٩٦

وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة وانما يملك
العبد من التصرفات يجوز تعديه ضرورة الى غيره تبعا يصح اقراره
اي العبد محجورا او ماذونا بموجب الحدود والقصاص لانه لما
كان في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره مثل
الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبع وكذا
يصح اقراره بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع
ولم يجب الضمان وبالسرقة القائمة صح الاقرار من حق القطع و
المال من الماذون فرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما
مر واما الاول فلاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه لان
المولى ان لم يرد المسروقة الى المسروق منه لكان ملكا للمولى فيقع
القطع في ملك المولى وهو باطل وفي العبد المحجور اختلاف معروف
اذا كذبه المولى وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال
للمسروق منه لما مر وقال ابو يوسف يقطع يده والمال للمولى لانه اقر
بالامرين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على
سيده فلا يصح وقد يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة

وقال محمد لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما في يده

ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب واذا لم يصح اقراره في حق

المال بقي في ملك سيده فلا يمكن قطعه في هذا المال وعلى هذا اي على

ان الرق بينا في مالكية المال قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير

المجني عليه اولورثته جزاء الجناية حتى لومات العبد لا يجب على المولى شيء

لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية ههنا

لان العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال لان ضمان ماليس بمال

صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم والدية صلة

في حق الجاني كانه يهب ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا ولهذا لا

تملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا ان يحول الحول بعد

القبض وهي عوض في حق المجني عليه واذا لم يمكن ايجابه عليه ولا عاقلة

له جعل الرقبة جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى الفداء

متصل بقوله يصير جزاء آه فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو

الارش لانه الاصل في الجنايات الصادرة خطأ والنقل الى الدفع انما

كان بعارض الرق وهذا عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس

Maktaba Tul Ishaat.com

لاصالته ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة اي بمنزلة الحوالة على المولى كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدي به الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة ولا سبيل لغيره عليه و عندهما العبد عبده اذا ادى الدية مكان العبد والا دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوه بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد كذا في الشرح واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل لكنه اي المرض لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة اي خلافة الورثة و الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والمال لكونه محل قضاء الدين يصير مشغولا به فيخلفه الغريم كان اي المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال لان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم

يستند الى اول السبب فثبت به اى بالمرض الحجر اى منع المريض اذا
اتصل اى المرض بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق
اى حق الوارث والغريم فقيل كل تصرف واقع منه اى المريض يحتمل
الفسخ كالهبة فان القول بصحته اى بصحة ذلك التصرف واجب في
الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال ثم امكان التدارك بالنقض و
الفسخ اذا احتيج اليه اى بنقض باتصاله بالموت وكل تصرف واقع من
المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا
يحتمل الفسخ فلا بد ان يحكم بانه اذا وقع على حق الغريم بان اعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على ثلث ماله يحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان
عبدا في شهادته وسائر احكامه فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في دين مستغرق
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في
الثلثين واذا لم يقع على احدهما بان كان في المال وفاء بالدين او هو
يخرج من الثلث نفذ العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث

حاشية التحقيق

صاحبزاده

١٩٩

بحر الرائق

شرح

صاحبزاده

ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني
على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه
لبقاء الملك وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال
يحصل به عوض مالي كالصدقة والهبة وان لا يملك اداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات وان لا يملك الوصية
بذلك المذكور اعني الصلة واداء الحقوق لما مر من ان المرض موجب
للحجر الا ان الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله نظرا
له فان الانسان مقصر باملة في عمله فيحتاج عند حلول الاجل وبطلان
الامل الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه
قال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية

فسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية وقد بينه النبي عليه السلام بقوله

ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطريق ذلك اى

ايصاء المريض صورة بان يبيع المريض شيئا من التركة من الوارث

بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث بعين من

الاعيان ما لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح

لان حق الوارث كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض

الورثة بان يجعل شيئا لنفسه بعينه نصيبه من الميراث لا يملك

ذلك بدون رضاء سائر الورثة ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال

معين لانه وصية من حيث انه يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض

وشبهة الحرام حرام كالحرام وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة

وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها حتى لم يصح

بيعه اى المريض من الوارث اصلا اى سواء كان بمثل القيمة او لا عند

ابي حنيفة رح وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حقهم واما

بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف من الاجنبي

فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال للقسم الاول ويفهم منه المثال

٢٠١

غاية التحقيق

Maktaba Tul Ishaat.com

للقسم الرابع لان الجودة تقومت في حقهم دفعا للضرر عن الوارث كما يشير اليه فدخل فيه ما اذا باع لا بمثل القيمة وبطل اقراره اي المريض بعين ودين لاي للوارث وهذا مثال للقسم الثاني ولم يذكر المثال للقسم الثالث لظهوره وان حصل الاقرار باستيفاء دين الصحة الذي كان له على الوارث لان الاقرار بالاستيفاء اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فكان هذا اقرارا بالدين فلا يصح وتقومت الجودة في حقهم اي الورثة كما تقومت الجودة في حق الصغار بان باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ههنا دفعا للضرر عنهم وهذا عطف على قوله بطل واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان الاهلية بوجه لا اهلية الوجوب ولا اهلية وجوب الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا في قدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما اي الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة لقوله عليه السلام الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها فيفوت الاداء بهما اي بالحيض والنفاس لفوات شرط ادائهما وفي قضاء الصلوة حرج عظيم

٢٠٣

لتضاعفهما في مدة الحيض والنفاس لدخولهما في حد التكرار وهو مستلزم
للحرج فسقط بهما اي بسبب الحيض والنفاس اصل الصلوة اي اصل
وجوبها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة
ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصله اي اصل وجوب الصوم عن الذمة وان سقط اداؤه عنه وحكم
النفاس ماخوذ من حكم الحيض ولما كان الحيض مسقطا للصلوة
كان النفاس مسقطا ايضا واما الموت اعلم ان الاحكام المتعلقة
بالميت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها
السقوط الا في الماثم وغيرها وهو اما ان يكون مشروعا عليه لحاجة غيره
او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة
وهو لا يخ اما ان يكون وجوبه بطريق الصلة وحكمه السقوط
الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثاني ما ان يصلح لحاجته نفسه وحكمه ان يبقى ما
يقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية وحكمها
البقاء وهذا اجمال لما يفصل في المتن فانه اي الموت عجز خالص ليس

عسه فيلزم على الورثة تسليم ويكون لمن له الحق ولا ميتة الاخذ اذا ظفر على حقه ١٢ ج ب

Maktaba Tul Ishaat.com

فيه جهة قدرة اصلا سقط به اي بالموت او بالعجز المذكور ما هو ثابت

التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اي لفوات غرض

التكليف قلنا انه اي الميت بطل عنه الزكوة اي يسقط عنه في حكم

الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي وكذا حكم سائر

وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه المأثم لان الاثم من احكام

الآخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه لحاجة

غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين لان

فعله اي العبد فيه غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد

المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة

حتى ينضم اليه اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل

ولهذا اي لان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح

ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا
اي لم يخلف واحدا منهما كان الدين ساقطا اي لما خربت الذمة بالموت
بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا
لفوات محله فان الدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين عدم بقاء المال و
لا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالزام المطالبة بما على الاصيل
لا لالزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح الزامها بعد
سقوطها بخلاف العبد المحجور والحال انه يقر بالدين وتكفل عنه رجل
حيث تصح الكفالة مع عدم كون العبد مطالبا به لان ذمته اي العبد
في حقه اي حق نفسه كاملة لانه حي مكلف فيكون محلا للدين
والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى وفي ثاني الحال باعتاقه
ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال ولما ورد على ما ذكر انه
لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال
الدين كما في الحر وقد عرفت خلافه اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي
الى الذمة المالية اي مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى

Maktaba Tul Ishaat.com

ليمكن استيفاء الدين فى المالية هى حق المولى اذ ظهر الدين فى حقه
لا لان الذمة ليست بكاملة فى حق العبد وان كان ما وجب عليه لحاجة
الغير شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة بطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق وهو مانع لوجوب الصلات
فكذا هذا الا ان يوصى به فيصح من الثلث لجواز تصرفه فيه واما
الحكم الذى شرع له اى للعبد فبناء على حاجته لان العبودية اللازمة
للبشرية مستلزمة للحاجة فشرع مرافق حوائجهم والموت لاينافى
الحاجة بل تزيد به فبقى له اى للميت ما كان مشروعا له لحاجته ما تنقضى
به الحاجة ولذلك اى لبقائه قدم جهازه على ديونه اذا لم يكن الحق
متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اقوى كما قدم لباسه فى حال
الحيوة على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه للحاجة اليها
ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه لكونها تبرعا بخلاف الدين فانه واجب
ثم وجبت اى ثبتت للوارث بطريق الخلافة عنه اى عن الميت
نظراله متعلق بالجميع اى يثبت هذه الحقوق نفعا للميت لان النفع
راجع اليه ولذلك قدمت الوصية على الميراث لحاجته اى تدارك

مافات فيكون هي اقوى من خلافهم ولهذا اى لبقاء ماينقضى به

الحاجة بقيت الكتابة بعد موة المولى اتفاقا لان ملك المولى يبقى

بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز الثواب بفك

الرقبة قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو عضوا

منه من النار ولاحتياجه الى حصول البدل ليستوفي منه ديونه

وبعد موة المكاتب عن وفاء عندنا لانه مالك بحكم عقد

الكتابة فبقي لحاجته ليعتق اولاده ولئلا يتاذى في قبره لتاذى

ولده بتعيير الناس اياه برقا بيه قال عليه السلام يؤذى الميت في

قبره ما يؤذى في اهله وحاجة الميت الى زوال اثر الكفر الذي هو

الرق اشد كذا في شرح المنار المسمى بالكشف وفي الحديث اشارة

الى تشنيع بليغ لمن يؤذى اهل بيت النبي عليه السلام من الروافض

والخوارج عصمنا الله تعالى عنه ورزقنا محبتهم وحشرنا معهم

ببركاتهم وقال الشافعي ينفسخ الكتابة بموته والمال كله لمولاه و

عطف على قوله وبقيت قوله وقلنا ان المرءة تغتسل زوجها بعد

الموة في عدتها لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة

٢٠٧

عليها فيما هو من حوائجه خاصة متعلق بقوله فبقي وهو احتراز عما
هو ليس من حوائجه بخلاف ما اذا ماتت المرأة فانه لا يجوز للزوج
ان يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت حقيقة
اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن بقائها
حكما بعد فوات المحل بالموت لان الحاجة الى الغسل وهو من باب الخدمة
فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد
موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية لانها شرعت للحاجة فيجوز
ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة ولهذا
اى لبقاء ما ينقضي به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشبهة حتى تقضى منه
ديون الميت وتنفذ وصاياه وتجري فيه سهام الورثة وان كان
الاصل اى اصل المال المنقلب اليه وهو القصاص تثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول للتشفي ودرك الثار ولهذا يصح عفوهم قبل موت المقتول
والميت لم يبق اهلا لها لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث المقتول
وهو تلف نفسه وحيوته ولهذه السببية قالوا كانت الجناية واقعة

على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه حتى يصح عفو
المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكرنا من انه يثبت للورثة اولا قوله
لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك اي الانقضاء
لا يجب له شيء لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائج الميت فثبت القصاص لهم ابتداء لا انتقالا
ففارق الخلف اي المال الذي تعلق به حق المقتول الاصل وهو
القصاص من حيث انه يثبت به حق الورثة ابتداء لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع
الشبهة والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم
والوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا
والتراب ملوث واما احكام الآخرة فله اي للميت فيها اي في تلك
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء
والمهد للطفل في حق الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من
منازل الدنيا فكذلك القبر اول منزل من منازل الآخرة وكما انهما
يوصفان فيهما للخروج فكذلك القبر وكما ان للجنين حكم الاحياء

ان القبر اول منزل من منازل الآخرة الا واقع رواه الترمذي وابن ماجه ۱۲

Maktaba Tul Ishaat.com

فی بعض احکام الدنیا کذلک المیت فی القبر فی احکام الآخرة
کما اشار الیه بقوله وضع فیه ای فی القبر لاحکام الآخرة فالقبر اما
روضة دار الثواب ان کان المیت من اهل السعادة او حفرة نار ان
کان من اهل الشقاوة ونرجوا الله تعالی ان یصیره ای القبر لنا روضة
بکرمه وفضله اللهم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجانا فاغفر لنا مجانا

فصل فی العوارض المکتسبة ای التی یکون لکسب العبد فیها
مدخل لمباشرة الاسباب کالسکر او بالتقاعد عن المزیل کالجهل وهی
اما ان تکون من ذلک المکلف الذی یبحث عن تعلق الحکم به کالسکر
او عن غیره علیه کالاکراه فمن الاول الجهل وهو معلوم وقد عرف
بعدم العلم عمن من شانه فان قارن اعتقاد النقیض فمرکب وهو المراد
بالشعور بالشئ علی خلاف ما هو به والا فبسیط وهو المراد بعدم الشعور
اما الجهل فانواع اربعة جهل لا یصلح عذرا ولا شبهة وهو غایته
وجهل هو دونه وجهل یصلح شبهة وجهل یصلح عذرا والاول
هو المراد بقوله جهل باطل بلا شبهة وهو الکفر بالله سبحانه
وبصفاته وبنبوة محمد علیه السلام وانه ای الکفر لا یصلح عذرا فی

٢١١

الآخرة اصلا انما قيده لانه ربما يجعل في احكام عذرا بان عقد
الذمة فانه يحميه من القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة
وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى
واتصافه بصفات الكمال لا يخفى على من له ادنى لب ومنها كونه مرسلا
للرسل ومنزلا للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة
على رسالة نبينا عليه السلام وجهل هود ونصارى دون جهل الكافر
لكنه مع الديانة باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو
جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كالمعتزلة فانهم في قولهم انه
تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا
غيرهما من الصفات وهو مخالف للدلائل الدالة على تحققها وكذا

Maktaba Tul Ishaat.com

جہلہم فی احکام الآخرۃ من السمعیات الثابتۃ بالکتاب والسنۃ
کالرؤیۃ وعذاب القبر وجہل الباغی ای الخارج عن طاعۃ الامام
الحق ظانا بانہ علی الحق والامام علی الباطل متمسکا فی ذلک بتاویل
فاسد فان لم یکن لہ تاویل فہو فی حکم اللصوص فہذا الجہل ایضا
لا یصلح عذرا لانہ مخالف للدلیل الواضح الذی لا شبہۃ فیہ الدال
علی حقیۃ امام الحق کالخلفاء الراشدین قال فی خزانۃ المفتین
واہل البغی ہم الخارجون علی الامام الحق بغیر حق بیانہ ان المسلمین
اذا اجتمعوا علی احد وصاروا آمنین بہ فخرج علیہ طائفۃ من
المؤمنین فان کان خروجہم علیہ بظلم ظلمہم فلیسوا من اہل البغی
وعلیہ ان یترک الظلم وینصفہم ولا ینبغی للناس ان یعینوا الامام
علیہم لان الاعانۃ معہ اعانۃ علی الظلم ولا ان یعینوا تلک الطائفۃ
علی الامام ایضا لان فیہ اعانۃ لہم علی خروجہم علی الامام وان لم یکن
خروجہم علیہ بظلم ظلمہم ولکن دعوا الحق والولایۃ فقالوا الحق معنا
فہم اہل البغی فعلی کل من یقدر علی القتال ان ینصر امام المسلمین علی ہؤلاء الخارجین
لانہم ملعونون علی لسان صاحب الشرع قال الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ علی من

ايقظها في زماننا الحكم للغلبة ولا تدري العادلة والباغية

لان كلهم يطلبون الدنيا الا انه اي كل واحد من صاحب الهوى والباغي

متاول بالقرآن متمسك به بالتاويل فكان جهله دون جهل الاول

لكنه اي كل واحد منهما لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الى الاسلام اي

ينتسب الى الاسلام وليس له الاسلام وهذا اذا غلا في هواه حتى كفر

كغلاة الروافض لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق فلم تعمل بتاويله

الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل انه مباشر الذنب

كافر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما يحكم باباحة الخمر في حق

الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحق

عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه

ولذلك قلنا ان الباغي اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعة له

اي للباغي يضمن لبقاء ولاية الالزام بخلاف ما اذا كان له منعة

وقوة يمنع قصده فانه لم يضمن لان الاحكام لا بد لها من الالتزام

او الالزام ولا التزام وهو ظاهر ولا الزام لوجود المنعة وكذلك

اي كوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين يلزمه لانه مسلم

Maktaba Tul Ishaat.com

وولاية الالزام باقية عند عدم المعتبر وكذلك متعلق بقوله
مردود اى مثل جهل الباغى جهل من اعتمد على القياس وخالف فى اجتهاده
الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة بيان للموصول او عمل
بالغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة
مردود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
كما يقول اصحاب الظواهر متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام ولا يجوز بيعها عند عامة
العلماء لدلالة الآثار المشهورة مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها و
مثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله
فى قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة المسئلة
عندنا انه اذا وجد القتيل فى محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على
اهل المحلة والدية على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد
والشافعى فى قوله القديم انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضى والسامع صدق المدعى

٢١٥

يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روي ان رجلا جاء الى رسول عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وكذا قضى عمر على وداعة بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة و لم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية اولا فهو دونه

Maktaba Tul Ishaat.com

وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان
يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا كما سيأتي او للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وليس تقييد السنة
بالمشهورة لاجل ان مخالفة السنة المتواترة كفر لان الكتاب متواتر ايضا
فمخالفته اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا والسنة المتواترة انما
يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا بل يقال المراد بالسنة المشهورة
ما يعم المتواتر وهو ما يقابل الاحاد والنوع الثالث جهل يصلح شبهة
دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والجهل في موضع الشبهة
اي الاشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة
فطرته لم تلزمه الكفارة لانه اي هذا الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني
قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه
جهل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا توجب الحد

٢١٧

والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين
اشتبه على الواطئ فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر واعلم ان
الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي
ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن
ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته
مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف بتحققه
على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن الاول المثال
المذكور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتني على دليل ويصلح عذرا
وهو كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اي فان جهل
هذا المسلم بالاحكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في
ترك الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان
عليه صلوة او صوم لا يكون عليه قضاء خلافا لزفر لانه غير
مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة وتقدير العدم

Maktaba Tul Ishaat.com

الاشتهار بها في دار الحرب وكذلك اي كجهل من اسلم في دار الحرب
في كونه عذرا جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن وهما المراد
بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده اي ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع
بالبيع فانه يكون عذرا حتى اذا علم به بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذرا حتى
لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء و
كذا جهل البكر البالغة بالانكاح اي انكاح الولي فانه يكون عذرا
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لان دليل العلم
خفي في حق هؤلاء والمسئلة فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو

او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال
المحقق التفتازاني بعده وانما صححت بذلك لانه قد اشتهر في
بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا جهلت ان لها الخيار
اي خيار العتق فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها يكون عذرا حتى
لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اي اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس
بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في
جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة المولى مانع واما السكر
وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة

Maktaba Tul Ishaat.com

اليه فيسقط معه التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة فهو نوعان
سكر بطريق مباح كسكر حاصل بشرب الدواء كالبنج على قصد التداوي
ففي المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب
عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك وشرب المكره والمضطر بان
اضطر الى شرب المسكر للعطش فشرب مسكرا وانه اي هذا النوع
من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر
بطريق محظور وانه اي هذا النوع لا ينافي الخطاب بالاجماع قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان
كان هذا خطابا في حال السكر فظ وان كان في حال صحوهم فكذلك
اذ لو كان منافيا لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا لانه اضافة الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر
منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى
تلك الحالة فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية لان الاهلية بالعقل
والبلوغ والسكر لا يؤثر في عدمهما وتلزمه احكام الشرع كلها

كالصلوة والصوم وغيرها وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه وغيرها
الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم تكن
امرأته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها تبين منه لانه
مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان ان الردة مبنية على القصد
والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقول والاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب لان الرجوع عن
الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقوله فاقيم السكر الذي
هو دليل الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير
واحترز بقوله والاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه يؤاخذ
بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحى ولا يصير السكر شبهة دارئة
للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سبب التخفيف ثم قوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته

Maktaba Tul Ishaat.com

لانه يصح الرجوع لا يبطل فبدليله اولى لانهما من حقوق العباد و
في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر
يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما
في المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة اللعب وهو في الاصطلاح
ان يراد بالشيء غير ما وضع له هكذا فسره الامام فخر الاسلام وتوهم
البعض من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد
بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كما في الحقيقة والنوعي كما
في المجاز وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان
العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة ومجازا وان
التصرفات الشرعية موضوعة لاحكامها فاذا اريد بالكلام غير
موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف
غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل فظهر
الفرق بين الهزل والمجاز فان الموضوع العقلي للكلام في المجاز وهو
افادة للمعنى المجازي مراد وان لم يكن موضوعه اللغوي مرادا وفي الهزل

كلامهما ليس بمراد وهذا فسره باللعب اذ هو ما لا يفيد فائدة اصلا

وهذا لا يجوز وقوعه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء

بالمباشرة اي بمباشرة التصرفات لان الهازل يتكلم بما هزل به

عن اختيار صحيح ورضاء صحيح تام ولهذا اي لعدم المنافاة به

يكفر بالردة هازلا لانه استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير

مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه اي

بحكم ما هزل به والرضاء بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء

والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد

الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره مثلا يختار

ولا يرضى به ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى

لا برضاه فيؤثر اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار

يؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق

Maktaba Tul Ishaat.com

والعتاق واذا تواضعا اى العاقدان على الهزل باصل البيع بان يعقدا
هازلا على ان لا بيع بينهما اصلا ينعقد البيع لرضائه بالسبب فاسدا
غير موجب للملك الذي هو الحكم لعدم رضائه بالحكم وان اتصل به
القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري فاعتقه لا يعتق
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد من وجه آخر حيث
يثبت الحكم عند القبض كخيار المتعاقدين معا فانه لا يوجب الملك
اصلا على احتمال الجواز وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا فانه يوجب فساد البيع
على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان خيار كل واحد
منهما يمنع زوال الملك عما في يده فاذا نقض البيع احدهما انتقض
لان لكل واحد ولاية النقض وان اجازاه معا جاز البيع لكن عند
ابي حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو
اجازه في الثلث جاز والا لا كما في الخيار المؤبد فانه لو اسقطاه في
الثلث صح وبعده لا يصح وعندهما لا تقييد بالثلث بل يجوز بعده
ايضا كما عرفت ولو تواضعا على ان البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن
الف درهم وان الالف الآخر هزل واتفقا على الاعراض عن المواضعة

٢٢٥

بان جد فی ان الثمن الفان کان الثمن الفین بلا خلاف لبطلان
الهزل باعراضهما وکذا ان اتفقا علی البناء علی المواضعة او تواضعا
علی البیع بمائة دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمیة صحیحة فی الفصلین ای البیع جائز بالفین فی الاول و
بمائة دینار فی الثانی عند ابی حنیفة وقال صاحباه یصح البیع بالف
درهم فی الفصل الاول وبمائة دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل
بالمواضعة فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون
الفصل الثانی فان العمل بالمواضعة فی قدر البدل مع العمل بالجد فی
اصل العقد ممکن بان یجعل العقد منعقدا بالف وان کان المسمی الفین
لوجود الالف فی الالفین والفضل فی الالف الاخر شرطا لا طالب له
لاتفاقهما علی الهزل وکل شرط لا طالب له لا یفسد العقد فیبطل
الالف الاخر وینعقد البیع هذا اذا کان الهزل فی قدر البدل وهو الفصل
الاول واما اذا کان الهزل فی جنس الثمن وهو الفصل الثانی فلان البیع لا
یصح بدون تسمیة البدل فاذا اعتبرت المواضعة کان البدل الف
درهم وهو غیر مذکور فی العقد والمذکور فی العقد هو مائة دینا

Maktaba Tul Ishaat.com

وهي غير البدل بخلاف المواضعة في قدر البدل فانه يمكن تصحيح البيع
مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين على ما اشرنا اليه
وانا نقول انهما اي المتواضعين جدا في اصل العقد حيث قصدا بيعا
جائزا والعمل بالمواضعة في البدل بان يجعل الثمن الفا ولا يحكم بلزوم
الالفين يجعل اي البدل اي قبول تمام البدل شرطا فاسدا في البيع
لان الالف الزائد لما خرج عن الثمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله
ما ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو
الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضاء لا يوجب الصحة كما في الربوا فاندفع ما قالا من الدليل فيفسد
البيع فكان العمل بالمواضعة في الاصل اي اصل العقد بان ينعقد العقد
صحيحا كما هو مقصودهما اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهو
قدر الثمن لان الثمن تابع في باب البيع كما ان الصفة تابعة للموصوف
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في تعارض المواضعة في اصل
العقد والمواضعة في البدل وتوضيحه انه اجتمع ههنا مواضعتان
مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر

بان يكون الثمن الفا وهما متعارضان وقت ثبت الترجيح للاول
فانتفى اعتبار الثاني وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الالف
في النكاح بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن
العمل بالمواضعتين المذكورتين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح
الدنانير وغرضهما الدراهم اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في
النكاح دنانير وغرضهما دراهم يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما
قصدا الهزل بما سمياه في العقد وبالهزل لا يجب المال والمواضع عليه
غير مذكور في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية وصار كانه
تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر المثل وانما لم تثبت الدنانير ههنا
كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع لان
البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه مقصود بالايجاب لكونه
احد ركني البيع وهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره
بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا انه مقصود
وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو هزلا باصل
النكاح بان يقول لامرأة بحضرة الشهود اني اتزوجك بالف

Maktaba Tul Ishaat.com

تزوجا هازلا ووافقته المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء
وفيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اي مثل النكاح في بطلان الهزل ولزوم
العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
قالوا الحكم في المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس
لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالعتاق وهو
مذكور في بعض الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث التزام شئ
كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة اليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط
وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل
يبطل فالتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
وهذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها ولا يؤثر فيها الهزل كخيار
الشرط لان الهزل لا يمنع عن انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
البتة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه

بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى ان هذا النوع الآخر
لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكر بالطلاق المضاف الى الغد مثلا بان
قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل هو سبب مفض والا اسند حكمه الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار فانه علة ولذا اسند الملك الى وقت البيع دون الطلاق المضاف
وصورة الطلاق والعتاق بان يقع التواضع بين الزوجين وبين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادا لهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع رجل
مع امرأته مثلا بان تعلق طلاقها بدخولها الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر واعلم ان الاشياء التي لا يجري فيها الفسخ والاقالة
على ثلثة انواع احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وثالثها ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد عرفت الاول والثاني واشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا اي ان دخل الهزل في هذا القسم الذي يكون المال مقصودا
فيه بالنظر الى العاقد لا بالنظر الى الثبوت لجعلهما المال شرطا مثل الخلع

Maktaba Tul Ishaat.com

والعتق على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امرءته على مال
بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة على الالف وعلى مائة
دينار مع المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن
دم عمد فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط بلاخلاف والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه
تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق
وهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرءته انت طالق ثلثا على
الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة يصح خيار الشرط في الخلع من
جانب المرءة ويتوقف الطلاق على اختيارها لانه في جانبها يشبه
البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار فكذا الهزل
فعنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

والمال لازم واشار الى ما ذكر بقوله فقد ذكر محمد رح في كتاب الاكراه
في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا الحكم عند ابي يوسف رح
ومحمد رح لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما كما مر فلا يحتمل الهزل
سواء هزلا باصله اي باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق
الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وتواضعا على الالف او بجنسه
بان خالعها على دنانير مسماة وتواضعا على دراهم مسماة ففي كل صورة
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار البدل المسمى
كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا له يعني ان الهزل وان كان مؤثرا في المال
في الجملة لكن المال ههنا ثابت في ضمن الخلع تبعا له فلا يؤثر فيه الهزل في
الثبوت لانه تابع في الثبوت كالطلاق والعتاق المقصودين من
العقد واما حكم الشيخ بان المال فيه مقصود فانما هو بالنظر الى العاقل
لا بالنظر الى العقد بخلاف النكاح فان المال فيه تابع بالنظر الى العاقدين
لان مقصودهما حل الاستمتاع بالآخر دون المال اما عند ابي حنيفة
فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي اختيار المرأة للطلاق بالمال المسمى

٢٣١

بدل العاقد

Maktaba Tul Ishaat.com

بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقوله
سواء هزلا باصل الخلع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير
مرويا عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها في المثال الذي ذكرناه
الخ ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق
ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل لكنه اي مقيد خيار
الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع عنده حتى لو اشترط
الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان خيار الشرط في الخلع على
وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشرط جائز
مطلقا بخلاف البيع فانه من الاثباتات وتعليقها به غير جائز وكذلك
اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في
نظائره اي نظائر الخلع ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا
على اصل ابي حنيفة وانما لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقدان
على البناء اي على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل

بدل على وفق القياس ٢

٢٢٣

اى التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من
يدعيه اى يدعى الجد والاعراض فيما اذا اختلف فى قول ابى حنيفة
خلافا لهما فجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل فى العقود
اللزوم فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر فى العقد فلا
يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار ولم يذكرا ذلك فى
العقد لم يثبت الخيار وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول
قول من يدعى البناء فى صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا
فيما اذا لم يحضرهما شئ لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل
يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او بما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتنى على وجود المخبر به ومن هذا
يعلم الفرق بين الاقرار وبين الانشاء فى هذه التصرفات والهزل
يدل على عدمه لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو فى الحقيقة
وكذلك اى كالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه

Maktaba Tul Ishaat.com

طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى تبطل بالتاخير وطلب
التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب في يشهد على البائع
او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى
هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا
على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ومعنى المتن ان مثل
الاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد
فان الهزل يبطله اي يبطل تسليم الشفعة وهي باقية كما يبطل الاقرار
واما اذا سلم قبل طلب المواثبة هازلا فقد بطلت الشفعة لان اشتغاله
بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور لانا نرى تسليم الشفعة من
جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة و
التقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة ولان
تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه
فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم
والهزل مثل الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فتبقى الشفعة

وكذلك اى مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم فى انه يبطل بالهزل فيرتد
بالرد ولا يؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابرء هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هازلا فيجب ان يحكم بايمانه فى احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين لانه اى الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار
الرؤية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما السفه وهو
سبب لتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وفسره
فخر الاسلام بانه خفة تعترى الانسان فتبعثه على خلاف موجب العقل
والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه ان المعتوه يشابه المجنون
فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاهما فى الامور من غير نظر وروية فى

عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل وسائر
القوى لان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من التصرفات
اصلا اي سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله اي لا يجوز الحجر
عليه عند ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل ويجوز فيما يبطله
لانه اي السفه مكابرة العقل في فعل التبذير بسبب غلبة الهوى مع
علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا وان كان يوجب ان لا يجوز منع المال منه لكن منع المال عن
السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الاية اما عقوبة عليه فان سببها جناية وهي اتباع
الهوى ومكابرة
العقل ولا يجوز تعدية
في العقوبات او
غير معقول المعنى
لان منع المال عن

مالكہ مع كمال العقل غير معقول فلا يحتمل المقاسية بالحاق منع اللسان و
قصر العبادة واما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد عند مباشرة امر
مقصود ويجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا فانه لو لم تجز المؤاخذة عليه لم تكن للدعاء فائدة و
لا تجوز عند المعتزلة لان المؤاخذة انما هي بالجناية وهي بالقصد و
الجواب ان ترك التثبت والاحتياط منه جناية وهو بالقصد حتى انه اذا
حصل عن اجتهاد كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته
ولا يأثم وكذا حكم الفتوى بعد الاجتهاد وبهذا الاعتبار جعل من العوارض
المكتسبة والى ما ذكرنا اشار بقوله فهو نوع جعل عذرا يعني وان جاز
المؤاخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى
احترز به عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو
اتلف الانسان خطأ بان رمى الى شاة الرجل على ظن انها صيد يجب الضمان
لانه ضمان مال لا جزاء فعل اذا حصل عن اجتهاد وقد عرفت فائدته مرة

Maktaba Tul Ishaat.com

من حكم القبلة وحكم الفتوى وجعل شبهة في العقوبة منصوب معطوف
على عذر اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى ان الخاطي في القتل
لا يأثم اثم القتل العمد وكذا الخاطي في الجماع كما اذا زفت اليه غير امرأته
فوطيها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يؤخذ بحد في الثاني ولا
قصاص في الاول لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به لكنه لا ينفك عن ضرب التقصير وهو
ترك التثبت لانه يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين
الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل مباح وترك التثبت
امر محظور فكان قاصرا في معنى الجريمة فيصلح سببا للجزاء القاصر وصح
طلاقه اي الخاطي كما اذا اراد ان يقول سبحان الله او يعني فجرى على لسانه
انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد امر مبطن لا
يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج ويجب ان

٢٣٨

ينعقد بيعه اي الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه

بعت منك هذا وقال الآخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فاسدا

كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء

وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا واما السفر وهو الخروج على

قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام ولياليها

فما فوقها بسيرة الابل ومشي الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو

يؤثر في قصر الصلوة ذات الاربع حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء

لان الشفع الثاني وضع عنه اصلا وقال الشافعي حكم السفر ثبوت

الترخص له فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة رض انه

فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ويؤثر

في تاخير الصوم الى ادراك عدة ايام اخر لان النص اوجب تاخيره قال

الله تعالى فعدة من ايام اخر لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة

اي الامور التي تتعلق بوجود الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا

ضرورة لازمة داعية الى الافطار اذ في وسعه الامتناع عن السفر فيكون

في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قيل جواب لما انه اي المكلف

اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر
الوجوب بالشروع وعدم ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم
حل له لان المرض سبب ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما
ذكر التفرقة بين السفر والمرض وان كان كون السفر من اسباب التخفيف
يوجب ان يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا يظهر وجه ذكر كلمة لكن
ولو افطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب
الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم
توجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من
غير اقتران شبهة ولو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور الاختيارية
ولا يزيد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة
في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حق لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره
واما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة

واما الاكراه وهي حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التهديد بما
يخاف على نفسه او عضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو
ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل
مستبدا بل يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فانه اذا اضطر الى مباشرة
امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا وقاصر وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون
التهديد بحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول
وهو الاكراه الملجي والثاني وهو الاكراه الغير الملجي والاكراه بجملته اي
بجميع اقسامه لا ينافي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا
يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه
ملجيا او لا لان المكره على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه يثبت
بدونه الا ترى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين

مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل به يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اي محظور كما لو اكره على الزنا وقتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار في رمضان من قبيل الاباحة واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان الاول مباح في الجملة كما في المرض واما الثاني فلا يوصف بالاباحة اصلا لكن رخص له الاقدام عليه عند طمانينة القلب وياثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا ويوجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا تثبت بدون الخطاب فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو المدعى فلا رخصة في القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره وجرح يكون آثما لان الرخصة لصيانة نفسه او غيره من التلف وهو وغيره سواء في الصيانة فلا يكون اكراهه موجبا لاباحة تلفه لان صيانة الغير مانعة لها

ولا رخصة في الزنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث اى
سواء كان الاكراه ملجيا اولا ثم ان الزنا في معنى القتل لان الولد لا
ينسب الى الزاني فلا يمكن ايجاب النفقة عليه والمرءة غير قادرة على الانفاق
فيهلك الولد ولا حظر اى لا يبقى الحظر اى الحرمة مع الكامل منه اى الاكراه
وهو الملجي في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا
عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
والاستثناء من الحظر اباحة فكان الممتنع عن تناولها مضيعا لدمه فيصير
اثما وانما قيدنا بالكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات
الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا لان الاكراه الكامل موجب للحل والقاصر جزء منه
فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة في
اسقاط الحد عن الشريك ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة
والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرءة من الزنا
في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او على افساد
الصلوة او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان

Maktaba Tul Ishaat.com

معذورا وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين

المرءة من الزنا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث رخص للمرءة

التمكين من الزنا بالاكراه الكامل دون الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع

عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل حيث تنقطع كما مر ولهذا اي

ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه القاصر شبهة في

درء الحد عنها اي المرءة دون الرجل فان الكامل غير موجب للرخصة

فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيحد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان

يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لابي حنيفة فيثبت بهذه الجملة

المذكورة من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب

ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا

يصلح لابطال الحكم شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل

واتلاف مال الغير الا بدليل غيره لفظ غير فعل ماض من التغيير والضمير

المنصوب فيه راجع الى الحكم المعنوي والاستثناء منقطع اي لكن

الحكم يبطل بدليل مغير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع الذي

هو ضد المكره فان موجب قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق

يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من الاستثناء او تعليق
وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق
مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتمكنت فيها شبهة
فكذا موجب اقوال المكره وافعاله الا عند المغير وانما يظهر اثر الاكراه
هذا دفع لما يقال انه لما لم يظهر اثر الاكراه في بطال الاقوال والافعال
ففي اي شيء يظهر اثره فيه فدفعه بقوله بانه لا يظهر اثره الا في امرين
فانه اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة
حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما
اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ويظهر اثره اي الاكراه اذا قصر
بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة
ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قوله وفعله فيفسد بالاكراه كاملا
او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة
لان الاكراه مطلقا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله
في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ
فينعقد بصفة الفساد ولو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء

٢٤٥

كالطلاق والعتاق لنفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لم يصح كذا في الشرح ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او بحبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان صحتها
اي الاقارير مع كونها اخبارا محتملة للصدق والكذب يعتمد قيام
المخبر به باعتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة اي دليل عدمه
اي عدم المخبر به وهو الاكراه واذا اتصل الاكراه بقبول المال اي
قبول المرءة المال في الخلع بان اكرهت امرءة بوعيد تلف او حبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك وهي مدخولة
يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها
المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد وانما تعرض لجانب المرءة
لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرءته على الف وهي مدخول بها و
غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لالتزامها المال من غير
اكراه فان الطلاق يقع جزاء لكلمة اذا والمال لا يجب لان
الاكراه مطلقا يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم
الاختيار في السبب والحكم فلوجود الاختيار تم القبول ويقع الطلاق

ولعدم الرضاء لا يجب المال ولان المال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال اى كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق
الصغيرة على مال فانه لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفى هذا الدليل
تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق فى الهزل
لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام
المرأة كما ستعرف وقالا بوجوبهما جميعا فلابد من بيان وجه التفرقة
بين الاكراه والهزل فلهذا قال بخلاف الهزل فى الخلع لانه اى الهزل
يمنع الرضاء بالحكم واختياره دون الرضاء بالسبب واختياره
وهذا بالاتفاق فيصح التطليق عند ابى حنيفة لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال
لان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر
فى بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق
لا يؤثر فى الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل

علی السبب کالاکراه فانه یمنع المال دون الطلاق لان المال لا یجب فی الخلع
الا بالذکر کثمن المبیع فلا بد من صحة ایجاب المال فی الخلع کما فی البیع
ما دخل علی السبب یمنع صحة الایجاب فصار کان المال لم یوجد فوقع
الطلاق بغیر المال فکان کشرط الخیار ای کما اذا خالعها بشرط الخیار
لها علی ما مر بیانه فقد مر ان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندهما وعند
ابی حنیفة لا یقع الطلاق ولا یجب المال الا ان تشاء المرأة فیقع الطلاق
ویجب المال ولما ذکر ان اثر الاکراه الکامل فی تبدیل النسبة شرع فی
بیانه فقال واذا اتصل الاکراه الکامل ای الملجی بما یصلح ان یکون الفاعل
فیه آلة لغیره مثل اتلاف النفس والمال فانه یمکن للمکره بکسر الراء
ان یاخذ المکره بفتحها ویضرب به نفسا او مالا فیتلفه بنسب الفعل
الصادر من المکره بفتحها الی المکره بکسرها ولزمه حکمه ای حکم الفعل
وخرج المکره بفتحها من البین حتی لو قال اقتله والا لاقتلنک فقتله
به وجب القود علی المکره بکسرها ولو اکرهه علی الرمی الی صید فرمی
الیه فاصاب انسانا وجبت الدیة علی عاقلة المکره بالکسر والکفارة
علیه کما لو باشره بنفسه لان الاکراه الکامل یفسد الاختیار لان الانسان

مجبول على حب الحيوة وحفظ الاعضاء فاذا هدد بازالتها وردد

بين الفعل والازالة يقدم على الفعل بمقتضى الجبلة والطبيعة فيفسد

اختياره والاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء في معارضة

الاختيار الصحيح وهو اختيار المكره بكسرها كالعدم فان الاختيارين

متعارضان في انتساب الفعل فيرجح الصحيح على الفاسد فصار

المكره بفتحها بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره بكسرها بمنزلة

السيف المستعمل في القتل فان القتل منسوب الى القاتل لا الى القاطع

هذا فيما يحتمل ذلك اى في فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه

للمكره اما فيما لا يحتمل ان يصير آلة له فلا يستقيم نسبته الى

نسبة الفعل الى المكره بالكسر لاجل استحالتها فلا يقع المعارضة في

استحقاق الحكم اى لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد في

استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا ههنا فبقي الفعل منسوبا

الى الاختيار الفاسد لانه الصالح له لا غير وذلك اى ما لا يحتمل

ان يصير آلة له فيه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره بكسر الراء

حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بفتحها ولا يفسد صوم

Maktaba Tul Ishaat.com

المكره بكسرها واما في النسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
الروايات فيه فقيل لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره بفتح الراء
دون المكره بكسرها وان كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت للمكره بالفتح كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد عليه فيجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بكسرها
لان منفعة الوطي حصلت له فلا يصير آلة له وقيل لا يجب الضمان على
المكره بفتحها وان كان جائعا وحصلت له المنفعة لان المكره بالفتح
اكل طعام المكره بكسرها باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
ولما قبض صار قبضه منقولا الى المكره بالكسر فكانه قبضه وامره بالاكل
ولو قبض بنفسه صار غاصبا مالكا للطعام بالضمان فاذا اذن له بالاكل
لا يضمن الاكل شيئا فكذا ههنا وكذلك الوطي والاقوال كلها فانه لا
يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره هذا دليل الاول ويتكلم بلسان غيره
فلا يجعل المكره بكسر الراء مطلقا لامرأة المكره بفتحها حتى يقال ان الطلاق
غير واقع

وهذا دليل الثالث وكذا حكم الوطي ولم يذكره استحياء وكذلك اي

مثل ما لا يصلح كونه آلة فان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان

نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وصورة الآلة المحل

عطف على كان السابق وفيه بيان لقوله الا ان المحل آه ذلك اي المحل

للجناية والاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه

المحرم اضافه الى المصيد بالمفعول على قتل الصيد فان ذلك القتل هذه

الجملة لتبيين المثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان

امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس انه لا شئ عليه ولا

على الآمر ان كان حلالا لان المكره بكسر الراء انما حمله على ان يجني

المكره بفتحها على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي

في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن

للمكره بكسرها ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل

المكره بالفتح آلة للمكره بكسرها يتبدل محل الفعل لان محله حقيقة

احرام المكره بالفتح ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان

محرما او يخرج الفعل عن كونه جناية لو كان حلالا وفيه اي في جعله

جواب سوال وهو انه ينبغي ان يكون المكره آلة للمكره فاجاب بقوله الا ان المحل آه ١٢ صبحي عفي عنه

التلف في تبديل محل الجناية بخلاف المكره اي مخالفة المكره بفتح الراء

للمكره بكسرها لانه امره بايقاع فعل في محل وقد اوقعه في محل آخر وبطل

الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل فعل آخر خارج عن الاكراه فبطل

الاكراه وح يثبت عود الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره بالفتح لان

سبب التبدل هو الاكراه وقد بطل فيبطل النقل فلا بد ان يقول ابتداء

بان الفعل مقصور على المكره بالفتح قطعا للمسافة وهذا اي لان محل

الجناية اذا تبدل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره بالفتح على القتل

يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره

لانه اي القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو اي

القاتل لا يصلح في ذلك المأثم ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكن لاحد ان يكتسب

اثما على غيره ولو جعل الفاعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية لانها حينئذ

واقعة على دين الآمر ولم يأمره به فيعود الامر الى المحل الاول كما مر في المسئلة

الاولى وانما صار آثما لاختياره موت المقتول حيوة نفسه وكذلك

اي كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشرة في حق الاثم قلنا ان المكره بفتحها

على البيع او على التسليم بان سلم المبيع مكرها ان تسليمه يقتصر عليه

حتى يثبت الملك بالقبض على وجه الفساد لعدم الرضاء به لان التسليم
تصرف في بيع نفسه بالاتمام اى تمام البيع لان التسليم من البائع متمم
لسبب الملك وهذا كان له شبهة بابتداء العقد وهو اى المكره بالفتح
في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بكسرها لا يقدر على تمليك
مال الغير واتمام تصرفه فكيف يجعل المكره بالفتح آلة فيه ولو جعل اى
المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل اى محل الفعل لانه يصير تصرفا في المغصوب
وقد امر بالتصرف في المبيع فتبدل ذات الفعل لانه اى التسليم ح اى
حين جعل المكره بالفتح آلة واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد
يصير التسليم غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره بكسر الراء واذا
لم يجز تبدل محل الفعل بالاكراه فعدم جواز تبدل ذاته اولى فبقي التسليم
مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري وقد نسبناه اى الفعل الى
المكره بكسرها من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف
من وجه ومفوت ليد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع
من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه الى المكره بالكسر من حيث انه غصب
لانه يصلح آلة فيه فيرجع بالضمان عليه وفيه اشارة الى دفع ما يقال

٢٥٢

Maktaba Tul Ishaat.com

ان التسليم لما كان مقتصرا على المكره بالفتح لم يصح ان يكون له ولاية تضمين المكره بالكسر او المشتري عند الهلاك مع انه بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاشار الى انه ذات جهتين وليس غصبا محضا والا لما نفذ اعتاق المشتري ثم قد نفذ ولا تسليما محضا والا لم يكن للبائع حق الرجوع على المكره بالكسر بالضمان واذا ثبت نراي انتقال الفعل من المكره بالفتح الى المكره بالكسر ونسبته اليه امر حكمي لا حسي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال والجملة صفة لامر حكمي وجواب اذا قوله استقام ذلك لانتقال فيما يعقل وجوده من المكره بكسر الراء ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور الفعل من المكره بالكسر ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لم تستقم النسبة اليه ولو وجد منه حسا كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره بفتح الراء على الاعتاق بما فيه الجاء اي ان المعتق حين الاكراه على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى يقتصر الاعتاق عليه لان التكلم بما يوجب العتق لا يعقل من غيره لانه ليس بمالك للعبد فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره بالفتح

التركه فيه ومعنى الاتلاف اى اتلاف مالية هذا العبد الذى هو من
حكمه منه اى من الاعتاق ومنقول الى الذى اكرهه لانه يتصور منه الاتلاف
حسا فيمكن النسبة اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لانه اى الاتلاف
منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بدونه ومحتمل
للنقل الى المكره باصله لتصوره منه ابتداء فلذلك يرجع المكره بفتحها
عليه بقيمة العبد وهذا المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال
الشافعى تصرفات المكره بالفتح قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها
يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق وان كان بحق يصح تصرفاته حتى
لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمى
حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده لان صحة القول بالقصد
والاختيار ليكون القول ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول
عند عدمه اى عدم القصد والاختيار كما فى الاكراه بالاقرار فان
المتكلم يتكلم به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس الدائم
مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى بطلان القول والفعل
من المكره اصلا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه سواء امكن

Maktaba Tul Ishaat.com

نسبته الى المكره اولم يمكن بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل الجملة الشرطية الاخيرة جزاء لاذا وتمامه اى الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له اى للمكره بفتح الراء الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الفعل الى المكره بكسرها ينسب اليه والا اى وان لم يمكن نسبته اليه فيبطل الفعل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فينسب الفعل اليه ولو اكره الصائم على افساد الصوم لا يفسد صومه لان الخطر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلا يعدم الفعل لكنه ينتفي به الرضاء سواء كان ملجيا اولا ويفسد به الاختيار اذا كان ملجيا الى آخر ما قررناه فلا يكون له اثر في هدر التصرف واعدامه قولا او فعلا بل يجب ترتب الحكم على فوات الرضاء وفساد الاختيار لا عدم الاختيار والذي يقع به ختم الكتاب

باب حروف المعاني

اى الحروف الدالة على المعنى وفي التوصيف بها

احترازعن حروف المباني وهي الحروف التسعة والعشرين ثم ان

اطلاق لفظ الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب

لان بعضها اسماء وانما اخر هذا الباب لانه من علم النحو الا انه لما تعلق

به بعض احكام الشرع اورده تتميما للفائدة واليه اشار بقوله فشطر

من مسائل الفقه اي بعضها مبني عليها واكثرها اي الحروف وقوعا

في الكلام واستعمالا فيه حروف العطف لانها تدخل على الاسماء و

الافعال والجملة والمفرد بخلاف غيرها والاصل فيه اي العطف

الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو لمجرد الاشتراك فلتمحضها

فيه كانت بمنزلة المطلق بخلاف غيرها فانها لدلالتها على معنى زائد

كانت بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهي اي الواو لمطلق الجمع

عندنا من غير تعرض لمقارنة اى اجتماع كما زعم بعض اصحابنا على قولهما ونقل عن قول مالك ولا ترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعموا على قول ابي حنيفة وكما زعم بعض الشافعية ونقل عنه ايضاً فهي في عطف المفردات لاشتراكهما في الحكم فقط وفي عطف الجمل لاشتراكهما في الثبوت وعليه عامة اهل اللغة فقد ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه وقال عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم خالد وبكر لان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل فيه المقارنة وهو قوله سيان عندي قيامك وقعودك والقيام والقعود لواحد يستحيل مقارنتهما في زمان واحد وائمة الفتوى اى اهل الشرع والفتوى من الفتي اى الشاب القوي لانها جواب حادثة واحداث حكم وحصول لكل واحد بالقوة وانما يثبت الترتيب في قوله للاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع بر اى بهذا القول

الا طلقة واحدة في قول ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ويعلم منه ان عندهما
للمقارنة والا لم يقع الثلث بل يقع الاولى و يلغو ما بعدها لعدم المحل
كما قال الغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فهذا دفع اشكال
على قول الائمة الثلثة اما على قولهما فلما ذكرنا واما على قوله فلانه لو كان
المطلق الجمع عنده لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عنده ايضا
كما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ووجه الدفع ان ثبوت الترتيب عنده
ههنا ليس بموجب الواو بل لضرورة ان الطلقة الثانية تعلقت
بالشرط بواسطة الطلقة الاولى لا بنفسه لان قوله ان نكحتها فهي
طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف
صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد والثانية مفتقرة
اليها لنقصانها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فصار
الاولى واسطة فتعلقت الثانية بعده واذا تعلقت كذلك تنزل
عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فلذلك تقع الاولى و
بطل ما بعدها لعدم المحل فثبت الترتيب هذا لا بمقتضى الواو والحاصل
ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب حتى لو حصل

٢٥٩

Maktaba Tul Ishaat.com

تعليقها به بدون الواو ولكان التعاقب ثابتا بمقتضى التعليق والترتيب
في الذكر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة فيحصل بها
التعليق وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليقها وكذا تعليق الثالثة بعد تعليقها واذا تعلقت
كذلك تنزل كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما اتضح
لك من المثال المذكور بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير الاول توقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع
وعندهما تتعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا
محالة يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو بعينه زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في رتبة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وقد مال الى ترجيح قولهما
بعض العلماء وقد عرفت وجه قوله وقوته فان المعلق بالشرط المنجز
عند وجوده ولو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق يقع الاول و

يلغو غيره فكذا ههنا وانما كان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه قد عرفت ان تاثير التعليق في منع السبب عندنا فلم يكن السبب من حيث انه سبب موجودا قبل وجود الشرط عندنا فانا نجعل التعليق مانعا من وصول المعلق كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كبيع الحر لا يكون سببا للملك ولما ادخل التعليق على قوله انت طالق ومنعه من وصوله الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو هذا القول لعدم وصوله الى المحل الآن ووصوله مرجو بوجود الشرط ولولا التعليق لجعل كلاما صحيحا صالحا لصيرورته سببا فاذا ارتفع التعليق بوجود الشرط صار الكلام منجزا في هذه الحالة لارتفاع المانع من الوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته ولو نجز في هذه الحالة لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة المنجز قلنا ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية

Maktaba Tul Ishaat.com

التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل يوجد عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وقال في الهداية ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة وقالا يقع ثنتان لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلقن جملة كما اذا نص على الثلث او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة كما اذا نجز هذا اللفظ فلا يقع زائدة على الواحدة بالشك انتهى و توضيحه ان معنى الجمع المطلق وان كان لا يتعرض للترتيب والقران بحسب الوضع لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوقوع وعلى اعتبار ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع الثانية بالشك وهذا الكلام يجري في قوله ان تزوجتها فهي طالق وطالق وطالق هذا نهاية تحقيق المقام وبه يندفع الشبهات الموردة فيه وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجها الفضولي برضاهما في عقدة او عقدتين من رجل انما بطل نكاح الثانية مع انه لو قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما فلو كان الواو للجمع المطلق

لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة فعلم انها للترتيب وهذا هو

تقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقرير الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية

بمقتضى الواو بل لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذ لم يكن في

اخره ما يغير اوله اي اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو

ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل التكلم بالثانية

وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اي يبطل كون الثانية

محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة

حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج

حرة بطل نكاح الامة اصلا فبطل النكاح الثاني اي نكاح الثانية قبل

التكلم بعتقها فعلم انه لم يبطل نكاح الثانية بمقتضى الواو وانما بطل

بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن

في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره فاندفع

الاشكال وهذا بخلاف ما اذا زوج رجل اي الرجل الفضولي لاختين

في عقدتين فقال الرجل اجزت هذه وهذه حيث بطلا اي

النكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما لان صدر الكلام وهو قوله اجزت

٢٦٣

هذه وتصح لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به اى بصدر الكلام اخره الى اخر الكلام وهو قوله وهذه سلب الجواز عنه اى عن الصدر لانه لو لم يضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم اليها يبطل للزوم الجمع بين الاختين نكاحا فكان اخر الكلام ههنا مغيرا لاوله لان الاول للجواز والاخر لابطاله فصار اخره فى حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى انه يغير الاخر الاول فيتوقف الاول على الاخر وانما قال فى العقدتين لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجهما فى عقدتين فانه يجوز نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجازهما بكلامين منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اجزت هذه

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة اى مشاركة المبتدأ الثانى فى الخبر اى خبر المبتدأ الاول وذلك مثل قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق فلا يكون قوله وهذه مشاركا لقوله هذه فى الطلقات الثلث بل ان المرأة الثانية تطلق طلقة واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت واجبة

لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف الى الشركة وذلك الافتقار انما
يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة فان قوله وهذه
في قوله هذه طالق وهذه لا يفيد معنى بدون قوله طالق فاذا
كان الكلام الثاني كاملا يفيد المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة
وهو الافتقار وهذا اي لان ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا
ان الجملة الناقصة اي غير مفيدة لما اراده المتكلم بنفسها تشارك
الجملة الاولى فيما تتم به الجملة الاولى بعينه اي لا يجعل كانه اعيد
مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة حتى
قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق
الثاني يتعلق بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد
اي الاستقلال به اي بذلك الشرط كانه اي كان المتكلم اعاد
الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق كان على ما ذكرنا يمينا واحدا حتى لا يقع الا طلقة واحدة

265

Maktaba Tul Ishaat.com

ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وانما يصار اليه اى الى الاستبداد

في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور فيختص الثاني بمجئ على حدة اعلم ان الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع الخبر او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذه الواو واو العطف وعند بعض هذه الواو يسمى واو الابتداء وواو النظم قال الامام فخر الاسلام وهذا فضل من الكلام بل هي واو العطف كما هو اصلها وقد يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا اى الواو للجمع المطلق فالاجتماع الذي بين الحال وبين ذي الحال من مجوزات الاستعارة والباء في قوله بمعنى الجمع للسببية اى يستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما

ايضا لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالى اذا جاؤها وفتحت

٢٦٢

ابوابها ای ابوابها مفتوحة فاذا اجتمع الحال وذو الحال يناسب معنى الواو ولانها المطلق الجمع فاشتركا فی صفة الجمعية لان مطلق الجمع يوجد فی الاجتماع وقالوا فی قول الرجل لعبده اد الی الفا وانت حر وفی قوله للحربی انزل وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربی ما لم ينزل لانه جعل الحرية والامان حال الاداء والنزول فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان فی الحال بل حين الاداء والنزول فيكون معناه اد الی الفا مقدرا للحرية وانزل مقدرا للامان فی حال الاداء والنزول فكانا حالين مقدرتين ويقال ان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر ای اد الی الفا تصير حرا وان الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف وينتقض هذا الوجه بقوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب الجنة مفتوحة قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب

بخلاف ابواب جهنم فانها لا تفتح الا عند الوصول وهذا عناية من الله تعالى
ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين و اما الفاء فانها
للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة ولهذا اي
لان موجبها ما ذكر قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدخول في الاولى من غير
تراخ اي من غير ان تشتغل بعمل اخر وتاخر الدخول من غير اشتغال حتى لو
دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لعدم وجود الشرط وقد
تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على الاحكام دون العلل لاستحالة
تاخيرها عن الحكم لكن اذا كان ذلك المذكور من العلل مما يدوم وجودها
فانها في حالة الدوام تكون متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير الفاء
بمعنى التراخي اي تراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار يقال لمن هو في يد
ظالم مثلا ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة الابشار
لكنه يبقى بعد البشارة فيصح دخول الفاء عليها و يسمى هذه الفاء فاء
التعليل ولهذا اي لان الفاء قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال
لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال اللام للوقت اي يعتق في الحال

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۶

۵ قوله وداية اشارة الى دفع توهم الترادف ۶ قوله للوصل ای لزم ... بان الفاء لما كانت للوصل ... بين الفاء ... [illegible]

۱۰ قوله دون العلل الخ اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فبهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظائره كثيرة ۱۲ توضيح

۱۱ قوله الا انها تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام آه ۱۲ عنايه

۱۲ قوله ولكن آه استدراك من قوله وقد تدخل الفاء على العلل بانه يعلم منه ان دخولها على جنس العلل جائز والامر ليس كذلك ۱۲ صاحبزاده

۱۳ قوله المذكور عبر ... [illegible]

۲۶۹

اداه اولا فيصير معناه ادّ الى الفا لانك حر وانما يصح دخول الفاء

عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولو جعل

الاداء علة وحملت الفاء على حقيقتها لاحتيج الى حذف بان يقال ان

اديت الى الف فانت حر وهو خلاف الاصل ودخول الفاء على العلل

وان كان خلاف الاصل ايضا الا انه لا يخرج عن حمل حقيقتها لان العلة

لما كانت دائمة يحصل الترتيب الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار

واما ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف و

المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم عند ابي حنيفة التراخي

على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا كانه اي الكلام

الذي دخل عليه كلمة ثم مستانف اي كان القائل سكت عن الكلام

الاول ثم استانف كلاما اخر حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة

لعدم القطع حقيقة وانما قال به قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة

موضوعة للتراخي المطلق فينصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون

التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم

لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود

٢٧٠

دون التكلم اي يوجد مدلوله متراخيا كما في بعد لا في التكلم لاتصال
ظاهر ابانه الاختلاف فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه قال ابوحنيفة يقع الاول
في الحال وتبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت على الاول
ثم استانف فلا يتوقف الاول على الاخر المغير لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فتبين به هذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق
الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في الحال و
لغى الثالث هذا في غير المدخول بها اما في المدخول بها فانه يتعلق
بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع الباقي في الحال فهذه اربعة
وجوه للمسئلة وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث بالشرط جملة
في الوجوه الاربعة وتنزلن عند وجود الشرط على الترتيب
لان كونها للعطف يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي
يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
كانت غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي لفوات المحل
وقد تستعار كلمة ثم بمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها

حاشية

لاتصال بينهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي
الجمع وهو معنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان
من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقته ثم ان الايمان هو اصل الاعمال
المقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام
المذكورين في الاية معتبرين قبله وقد فسرت الاية بوجوه
اخر واما بل فموضوع لاثبات ما بعده اي بعد بل والاعراض
عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو ويعني ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او مثبتا والاثبات للثاني على
سبيل تدارك الغلط فاذا قلنا جاءني زيد بل عمرو فنقصد الاخبار
بمجئ زيد ولا ثم تبين لك الغلط في ذلك فتنصرف عنه الى مجئ عمرو
وهذا في الاثبات واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل امرين
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون
المعنى ما جاءني عمرو وظاهر كلام المتن محمول على هذا الاحتمال وقالوا
الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها اذا دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه وقع الثلث اذا دخلت الدار

٢٧٣

لانه قصد الاضراب والرجوع عن تعليق الواحدة الى تعليق
الثنتين والاضراب عن صدر الكلام انما يصح اذا كان محتملا
للرد والرجوع فلا يصح الرجوع لكن تعليق الثنتين يصح لانه في
وسعه لبقاء المحل بالتعليق الاول فصار كانه حلف بيمينين بان قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة يقع الثلث بخلاف العطف
بالواو وعند ابيحنيفة بحيث لم تقع الا واحدة في ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة وثنتين لانها لم توضع للاستدراك بل لمجرد
العطف فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير
الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول فيثبت الترتيب كما مر
بيانه لانه دليل لقولهم انه يقع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول
فيه اشارة الى ان معنى الاعراض عن الاول ليس هو الابطال وقيل
معناه هو السكوت عنه واقامة الثاني وهو مدخول بل مقام ما كان
من قضية اي قضية لفظ بل اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة ابطال
المعطوف عليه وقيام المعطوف مقامه فلذا قال لكن بشرط ابطال

Maktaba Tul Ishaat.com

8/8

الاول حتى لو لم يبطل الاول كان اتصاله بواسطة وليس في وسعه اى
القائل ذلك لا ابطال وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني
به اى بالشرط بغير واسطة لبقاء المحل فيبقى التعليق الاول على حاله و
يتحقق تعليق اخر ايضا فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين كما علمت
فيثبت ما في وسعه وهو افراد الثاني بالشرط وبطل ابطال ما ليس في وسعه
فتقع الثلث كما اوضحناه لك واما لكن فللاستدراك اى التدارك اى
لرفع الايهام الناشي من الكلام السابق بعد النفي اى لا يستدرك بلكن
الا بعد النفي بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد النفي والاثبات هذا في
عطف المفرد على المفرد واما في عطف الجمل فيجوز وقوعها بعد الايجاب
ايضا كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو فانه لما كان المتوهم ان يتوهم عدم
مجئ عمرو ايضا لما بينهما من المخالطة والملابسة استدرك به غير ان
العطف استثناء منقطع

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي اي الا ان العطف به
بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون
متصلا بعضه ببعض ولا يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي كاتساق كلام المقر له بالعبد يقوله
اي حال كون المقر له قائلا بهذا القول وهو ما كان لي قط لكنه اي العبد
لفلان آخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقر له ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة
جواب لاذا ومعناه انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه
مطلقا حتى استحقه اي العبد المقر له الثاني وهو الذي كنى عنه
بفلان والا اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فهو مستانف على صيغة اسم الفاعل اي فالمتكلم مستانف بلكن
او على صيغة المفعول اي فالكلام مستانف كالحرة العاقلة البالغة
المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

Maktaba Tul Ishaat.com

تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اى الشأن
ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام
بفوات احد المعنيين واعلم ان قوله تقول لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بمائة وخمسين يدل على اطلاق النكاح ووجه عدم الاتساق
انها رفعت اصل النكاح فلا معنى لاثباته بمائة وخمسين وانما يكون
متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون
التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح صرح بذلك فى جامع
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد
بمعنى انه يفيد نفى القيد لا رفع اصل الحكم وذكر فى الشرح اذا زوج
الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر
فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق
لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق
النفى لا يمكن تداركه بعده بالاثبات ولا يمكن ان تجعل الاجازة
ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك فى المسئلة الاولى

لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لاينفذ بقولها
اجزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر انتهى وحاصله ان
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا ابطل
لم يبق شيء حتى ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد
وابطال القيد الذي هو الوصف ليس بابطال المقيد الذي هو الاصل
ولا نسلم انه غير متسق وما قال من انه نفي فعل واثباته بعينه ممنوع
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد بقيد آخر واما أو فتدخل بين اسمين
او بين فعلين فيتناول احد المذكورين فان قلت قد تدخل
بين الاكثر من الاثنين قلنا الاسمان والفعلان عبارتان عن
المعطوف والمعطوف عليه وهما اثنان البتة فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولم يوجب الشك
لعدم تصور الشك فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فاوجب التخيير
ولهذا اي لكون او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان
بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه

اى هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه فى وضعه الاصلى خبر
وقد نقل الى احداث التحرير شرعا مثل بعت واشتريت فى قول
المتعاقدين اوجبت التخيير لانه انشاء حتى كان له ان يختار عتق
ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما على احتمال انه اى الاختيار
بيان اى هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار
لا التخيير ليكون عملا بهما حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا
من وجه فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار
فى غيره اى ان التعيين فى احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط
قيام المحل حالة البيان حتى لو مات احدهما لا يمكن تعين الميت
للعتق لان قيامه شرط لانشاء العتق واظهارا من وجه حتى يجبر
على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا عليه لان المرء لا
يجبر على انشاء العتق وقد تستعار هذه اى كلمة او للعموم بقرينة
مثل استعمالها فى موضع النفى وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد

في موضع النفي لانها لاحد المذكورين غير معين وانتفاؤه يستلزم
انتفاء المجموع ان كان خبرا وكذا الانتهاء عنه يستلزم الانتهاء
عن المجموع ان كان نهيا ويوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة
لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير مقصود ثبت العموم
ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وعند ارتفاعه
يثبت العموم كما لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان
الاذن رفع للقيد ولهذا اي لانها توجب عموم الافراد في النفي
وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا يتكلم فلانا او فلانا يحنث
اذا كلم احدهما بخلاف الواو فانه ما لم يتكلمهما لا يحنث لانها
للشركة والجمع دون الافراد لان او في حيز النفي يفيد عموم الافراد
واعلم ان تمسك المعتزلة

Maktaba Tul Ishaat.com

على مذهبهم بقوله تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ووجه التمسك به
معان او في سياق النفي يفيد العموم فيفيد ان عدم النفع للنفس التي
لم يكن منها الايمان ولا كسب الخيرات انه اذا انتفى الايمان انتفى
الكسب فيه فيكون ذكره لغوا فوجب حمل او ههنا على التسوية بين
النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي امنت ولم تكسب خيرا و
الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم
سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر
على نفي امر اخر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر
الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فقوله او كسبت عطف على امنت
في الظاهر واما في التحقيق فعطف لم تكن المحذوف في او كسبت على لم
تكن امنت اي لم تكن امنت او لم تكن كسبت وما اجاب عنه القاضي
البيضاوي في تفسيره بانه مخصص بذلك اليوم فهو مخالف للمذهبين
وكذا حمل او على العموم لما مر من التقييد بل وجه الدفع ما نقول والله اعلم
بمراده ان المراد انه لا ينفع في ذلك اليوم احداث من يؤمن قبل اصلا

٢٨٠

حواشی متعلقہ صفحہ ٢٨٠

١٠ قوله تعيين الثاني فانه نوع سبينا
التقرير بما يتوهم ان كلام العلامة مخالف
لكلامه في شرح الكشاف فان كلامه صريح في ان مراده
الكشاف ان اوضع الآية في سياق النفي فكان الواجب ان
يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دلت على ان
المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده
ان ما وقع فيها ليست في سياق النفي بل وقعت في تخصيص
الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بلا احتياج الى القرينة
١١ قوله على ... الكشف سلوك
١٢ قوله باذنه آه حيث قال وبه دليل لمن لم

ليس بجزء من الايمان مطلقا يغفران الاعمال
في ذلك اليوم او غيره فالقول بان الاعمال
جزء من الايمان في ذلك اليوم لا في غيره يكون مخالفا للاجماع المركب والقول
١٢ عبد الحكيم رحمه الله تعالى اي الاجماع المركب
التخالف عن الاجماع المركب لا يليق ١٢ صاحبزاده صاحب
قوله او يحمل وعلى آه يعني لا يلزم ان ... على التنويع بل
قوله والكلام آه وجه ... على العموم ... في موضع النفي ١٢ ملا جلال
في موضع النفي ... على الفرد ... اذا كان عطف
الفرد على الفرد واما في عطف الجملة
على الجملة فلا ١٢

بيعني الايمان المجرد
عن العمل كما هو مذهب المعتزلة ١٢ منه
تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم
بيعني ان هذا الوقت مخصوص لا ينفع فيه الايمان المجرد عن
العمل ولا يلزم منه عدم النفع بالآخرة ١٢
١٣ قوله اي عدم الانتفاع بالايمان الذي لم يكسب فيه خيرا ١٢ صاحبزاده
النفس آه ... فلم تكن الاعمال جزءا من الايمان ١٢ صاحبزاده
١٤ قوله لا يخالف مذهب ... ان الايمان مطلقا
بغفران الاعمال جزء من الايمان ... اهل السنة فانهم
اليوم وغيره ... بشمول ... ١٢

قوله والذين من التضعيف
١٥ قوله بل وصل النفع آه ولا يخفى ان
الظاهر من الاحاديث من الايمان المجرد عن العمل الصالح وكذا
الآيات والاحاديث شاهدة بان مجرد الايمان ينفع ويورث
النجاة من عذاب القبر ولو بعد حين دعت الى التاويل في الناطق
مع البالغ عليه التعويل ويمكن ان يقال معنى الآية انه لا ينفع الايمان
باعتبار ذاته اذا لم يؤمن قبل ولا باعتبار العمل اذا لم يعمل قبل
لان نفع الايمان باعتبار العمل انه يصير سببا لقبول العمل
فيتم الكلام من غير تقدير لف ولا اعتبار لف
فتامل ١٢ عصام حاشيه بيضاوي

قوله ... رحمه الله تعالى ...

او امن ولم يكسب في ايمانها شيئا من الخير وليس هذا الا المنافق الذي
امن ولم يكسب في ايمانه خيرا اذ لو حمل على مرتكب الكبيرة فهو وان ضل
وانحبط بارتكابها ما عمل من الخير لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في
الايمان وانما يصدق هذا على المنافق فيكون في الاية بيان حال
الكافر المجاهر والمنافق ويؤيد هذا ما في المدارك ولو قال لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر
اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم
الاجتماع فكان له ان يكلمهما وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد
ليكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها
نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية وهي دخول الدار الثانية
كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حقي والمناسبة بينهما ان لاحد
المذكورين وتعيين كل واحد منهما بالخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار الاولى يحنث و

لو دخل الدار الاخرى قبل دخول الاولى برّ في يمينه وانتهت اليمين
بانتهاء المحلوف عليه وانما تحمل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر
العطف لاختلاف الكلامين من اجل نفي في احدهما واثبات في
الاخر وفيه نظر اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس
حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا اما على المنفي نفسه وعليه مع
حرف النفي وكلاهما صحيح محتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم
الحسن والغاية صالحة لان يحمل عليها الكلام لان اول الكلام
حظر وتحريم ممتد فيجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية ولذلك
المذكور وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية اي للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءً منه او غيره وهذا اذا كان
ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء له وهذا المعنى حقيقة
لا يتجاوز عنه الا بدليل

والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق وهي قد تكون عاطفة تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية وفي الجميع معنى الغاية و في العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود وهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان قلع اي امتنع عن الضرب قبل تحقق الغاية وهو الصياح لان حتى التي للغاية يفيد توقف البر وجود على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية والضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فان المراد بصلاحه للانتهاء ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر وانقطاعه اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى فيه للغاية واستعير للمجازات بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء ويكون الصدر صالحا لان يكون سببا للفعل الذي بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء و مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن هٰهنا يعلم ان

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

والا از تج المعطوف عن المعطوف علیہ ... حاشیہ ۱۰ الصریح بانتفی قولہ ...

الوجود والا یجب اعتبار التکلم حاشیہ ... الاان یکون الناس حتی الانبیاء ...

اعتبار آرہ جواب سوال وہو ان الانبیاء لیسوا من الناس ... حتی ان یکون من الناس حتی الانبیاء ...

او نفی حتی العاطفة ونیۃ الناس من الانبیاء علیہ لا ... الوجود والا یجب ان یتحقق ...

حتی ... والا یجب الوجود ... الناس ...

حاشیہ ۱۱ قولہ وفیہا انا تحقق الناس الانبیاء ... الغایۃ وفیما ان یحوز ان تیقن ...

حاشیہ ۱۲ یحوز تغلیبہ الرحمۃ ... لان نبینا صلی اللہ علیہ وسلم ... علیہ السلام ... الی قولہ بات ... بالمعطوف والا کما فی قولہ بات کل اب حتی آدم ... اوفی وسط کما فی قولہ بات ... النبی کرم حاشیہ ... تذکیر العاید الی الغایۃ رعایۃ ...

حاشیہ ۱۳ جواب سوال وہو ان ... شرط فی الغایۃ ان یکون الاول صالحا للاستداد والآخر صالحا للانتہاء ... والضرب ما لا یصلح للاستداد لانہ عرض ... فلا شئ ... یکون حتی للغایۃ ... حاشیہ ۱۴ قولہ وانقطاع الیہ ... فان القتال یحتمل الامتداد ... وقبول الجزیۃ یصلح منتہی لہ ... تعالی حتی یعطوا الجزیۃ ... تعالی حتی تستانسوا

من دخل بیتا بغیر ... لا تستاذنوا فان ...

الاستداد والاستیذان یصلح منتہی لہ وجعل ...

حاشیہ ۱۵ قولہ والا فالفعل منصوب باضمار ان فی الحقیقۃ ... فی ظاہر اللفظ وصورۃ الکلام

حاشیہ ۱۶ ای تقیید کون ما بعدہا جزاء لما قبلہا ... صالحا جزاء ... یکون ما قبلہا سببا لحصول ما بعدہا

حاشیہ ۱۷ لام السببیۃ یعنی ... قولہ بمعنی لام کی ... لان کی من العوامل الناصبۃ ... من العوامل الجارۃ ... وانما الفعل ... لاستعارۃ ...

بخلاف الاول ... مع وجود ... من العوامل ...

حاشیہ ۱۸ قولہ ... الجزاء ... اذا قال العبد ... الاسلام ...

ان تدخل الجنۃ ... الاسلام ... للغایۃ ... لیس بسبب ...

والذی ... لانہ سبب ... الوجود ... ان الفعل ... الذی ... لیس ... علی الانتہاء ...

البقاء ... حتی ... الصالح ... قولہ ... ان یکون ...

بقولہ تعالی واعبد ... حتی یاتیک الیقین ...

فحصل یعلم ان الیقین بالاجل ... التکالیف عنہ فان ...

للغایۃ بقید ... فاذا حصل الیقین انتہت العبادۃ ...

لیست الغایۃ ... تسقط لحصول الیقین ...

Maktaba Tul Ishaat.com

حتى في قوله تعالى حتى يأتيك اليقين ليست بمعنى كي بل بمعنى الغاية لان ما قبلها ممتد وما بعدها صالح للانتهاء اليه وهي انما تكون بمعنى كي اذا لم تكن كذلك كما عرفت وهذا احتاج العلماء في دفع شبهة الملاحدة الى القول بان اليقين بمعنى المتيقن به اعني الموت ولكن التحقيق ان الموت من معاني اليقين لغة كما في القاموس وبالجملة فمن اجاب عن شبهتهم بان حتى ههنا بمعنى كي فقد بعد وبطل على شرط استعمالها فيه كما في قوله ان لم آتك غدا حتى تغديني معي فعبدي حر حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث فان حتى ههنا للسببية والمجازاة لان الاحسان وهو التغدية من المزور لا يصلح منتهى للاتيان اي اتيان الزائر بل هو سبب له اي للاتيان

واعلم ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن هذا في الفعلان من فاعلين

فان كان الفعلان الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل
واحد كقوله ان لم آتك حتى تغدى عندك تعلق البر بهما وحتى
حرف عطف لتعذر الغاية لما مر وتعذر السببية لان فعله
اى الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى
للمكافاة نفسه فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية يجانس
التعقيب فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يأت او اتى وتغدى متراخيا حنث هذا ظاهر
كلامه وكلام فخر الاسلام وذكر في نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء
كان على التراخي وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته
واليه اشار الشيخ المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم بقي ههنا شيء وهو ان تحقق الجزئية الواجبة في حتى للعطف
مشكل ههنا ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر

٢٨٧

حاشیہ

فالباء للالصاق وهذا اي لانها للالصاق وهو يقتضي ملصقاو
ملصقابه قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع
على الصدق فاذا الخبر كاذبا لا يحنث لانه اذا قال ان اخبرتني
بقدوم زيد كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني
اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده
لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق وعلى
للالزام اى كلمة على وضعت للاستعلاء وهي في قوله على الف درهم
للالزام لان الدين يستعلي من يلزمه وقد تستعمل تلك الكلمة الشرط
اى تستعمل في معنى مفهوم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها قال
الله تعالى وتبارك يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط
عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه
على كذا لانه مؤدى الى معنى الشرط وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

غاية التحقيق

ولذا قال ههنا تستعمل في الشرط وقال فيما بعد وتستعار بمعنى الباء
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح بان قال بعتك على الف لان الالصاق الذي هو مدلول
الباء يناسب اللزوم الذي هو مدلول كلمة على اي لما تعذر العمل
بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في
هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق ولا يحمل على الشرط
لانها لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار واعلم ان النكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن ألحق بها من حيث انه
لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة
عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت
طلقني ثلثا على الف تحمل على الشرط عنده حتى لو طلقها واحدة لا
يلزمها شيء وعندهما تحمل على معنى الباء ومن للتبعيض عند البعض
من الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي لكونها للتبعيض قال

ابو حنيفة رح فيمن قال اعتق من عبيدى من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا لاقتضاء من الموصول الشمول ومن الصلة
التبعيض فينقص من الكل واحد ليكون العمل بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان من للتبيين بقرينة من الموصول بخلاف قوله
من شاء اى من العبيد لانه اى المولى وصفه اى بعض العبيد بصفة
عامة وهى من شاء فاسقط اى عموم الصفة الخصوص اى التبعيض
الذى هو مدلول كلمة من على ما عرف من ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم لا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف
بها فيقال عمرو المضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول
صار موصوفا بالمفعولية ثمه كما صار موصوفا بالفاعلية ههنا
فصار عاما بعموم الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم
بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب
قائم بالضارب لا بالمضروب وانما للمفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك فى العموم وتحقيقه ان فهم
المفعول عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير

بالضرب مثلا يقتضي تحقق المضروب في ثبوت صفة المضروبية له
فيكون ثابتا ضرورة والامر الضروري يثبت بقدر الضرورة فلا تعم
على ان المفعول فيما قبل هو العتق فتامل والى لانتهاء الغاية اي
يدخل الى في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام والمراد بالغاية المسافة
استعمالا للجزء في الكل وللمجاورة في المجاور اذ الابتداء والانتهاء
يوجدان فيها لا في الغاية التي هي النهاية وفي للظرفية بين حذفه و
اثباته في ظروف الزمان عند ابي حنيفة وعندهما سواء فقوله
ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع
العمر لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه

Maktaba Tul Ishaat.com

٢٩٢

الا بدليل وقوله ان صمت في الدهر واقع على صوم ساعة حتى لو
نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعدما شرع فيه حنث لان الظرف قد
يكون اوسع من المظروف وتستعار للمقارنة نحو انت طالق في
دخولك الدار اي مقارنة به فلم تطلق قبله ووجه الاستعارة ان
بين المظروف والظرف مقارنة فتحققت المناسبة بين المقارنة
والظرفية ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته
وتسميتها حروفا باعتبار ان ان اصل فيها وهي حرف كما قال و
حرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص
بخلاف غيره فانه يستعمل في معان اخر ايضا واذا يصلح للوقت والشرط
على السواء فهو مشترك بينهما هذا عند الكوفيين ومعنى الشرط
تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط
اي من غير ارتباط ظرفية ونحوها كعموم الاوقات والاحوال
ومعنى الوقت في اذا انها تستعمل في وقت حصول مضمون
ما اضيفت اليه فلا يكون الفعل مجزوما به واذا
استعمل للشرط يكون الفعل مجزوما به ولم يتوفيه

معنى الوقت عندهم وهو قول ابح وعند البصريين وهو قولهما هي

اي كلمة اذا للوقت اي حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى

الاستقبال واعلم انها تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق

ويجازى بها اي تستعمل استعمال كلمة المجازات من غير سقوط الوقت

اي معنى الظرفية عنها فانها اي كلمة متى للوقت لا

يسقط معنى الظرفية والوقت عنها بحال والمجازاة بها اي بكلمة متى

لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي اي

المجازاة في حيز الجواز فاذا ومع ذلك لم يسقط معنى الوقت عن متى في

المجازات فاولى ان لا يسقط عن اذا فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت

طالق لا يقع الطلاق عندهما كما اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق وقالا

يقع اولما فرغ من اليمين كما اذا قال متى لم اطلقك فانت طالق وهذا اذا لم ينو

شيئا واما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما نوى اتفاقا ومن

وما وكلما يدخل في هذا الباب اي باب الشرط وفي كلمة كل معنى الشرط

ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها اي كلمة كل اي ما اضيف اليه

كل يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام اي اذا اريد منه معنى الشرط

حواشي متعلقه صفحه ٢٩٣

ص٦ قوله نحو الطرفية مثل اذا
خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك
تعليقا لخروجك بخروجه بل لا يتعلق الجزاء بالشرط
الالتزام لحصوله لكمال الشرط ولم الجزاء لتوارد الفعلين على التواجد
الابهام اللازم للشرط ١٢ تلويح ص٧ قوله لازم بل
يحمل ان الشرطية فكانت كلمتين متشابهتين على الكمال و
المجازاة باذا عند الائمة فلم يمكن مشابهتهما على الكمال فلا لم
يسقط عن معنى الوقت من كمال المشابهة بان لم تسقط
معنى الوقت عنها بالطريق الاولى لعدم
كمال المشابهة بان ١٢ معين
نور دهر

ص٨ انما قيد به لان شرعي موضع الاستفهام
بسقوط المجازاة عن متى كون كله يقرب
قوله الاستفهام وقد تقرر في مجال ان متى
استغراق الازمنة وتعميم الاوقات فيكون ظرف زمان
مبهم ابدا فيقع جزاء نحو متى تخرج اخرج اي تخرج اليوم اخرج
اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك فيقع استغراقا
ونحو متى القتال ١٢ ص٩ قوله في هذا الباب الامر
فان كلما صدق منها لا يتناول حينا وتخصيصه
ليلا ولا يلزم العموم لايهامها

ص وتخصيص كل
واحد من الافراد بالذكر محذوف
او تتعذر ومن وما يؤديان ذلك المعنى
واصنع ولا يجاز ثابت بمنزلة ان فيقبل من يأتي اكره وما تصنع اصنع
الاية وكلمة ما للجزاء وقت الى كلمة كل فصارت اداة شرط ان
الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب ١٢ غاية
ص١٠ قوله وكل تعم على الانفراد
لجواب الراس فيؤخذ من الفعل الذي هو محيط
الانتهاء الاضافة وبهذا الامر على الاصل الاسماء
او الاضافة من خصائص الاسماء
فان اضيفت الى

معرفة توجب احاطة
الاجزاء وان اضيفت الى نكرة
توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل
التفاح حامض اي جميع اجزائه التي يتكلم كذلك ولا يصح
كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه ١٢ غاية التحقيق مع
ص١١ قوله معنى الشرط وليس من حروف الشروط فان ان ه
ما يكون مبتدأ على خلاف الوجود وكل يصاحبه الاسماء ولا اختصاص للاسماء
كونها ثابتة بخلاف سائر الحروف فانها تصاحب الافعال و
فيها معنى التردد ١٢ شرح ص١٢ قوله من حيث
آه جواب سوال وهو ان عند كل من باب
الشرط غير مستقيم لتوجهها
على الاسماء وكل

يؤتى بفعل بعد ذلك لا اسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لابد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء فاذا وجد بعده فعل وصف هو به صار بذلك صالحا لها

وهي اى كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة

ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره والاحاطة تستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كانه هو وحده وليس معه غيره هذا ما تيسر لي من تلخيص القواعد وجمع الفوائد والزوائد والله اعلم بالصواب

تمت

قطعه تاريخ طبع از فقير محمد عبد الله عفي عنه والديه كاتب اين كتاب ساكن قريه كوٹ وارث مضافات وزير آباد

بشنويد اي طالبان اين مژده جانبخش را	كز عنايات خدا مامول گشته حصول
اندرين ايام شد مطبوع والها اين كتاب	يعني اين شرح حسامي در فن علم اصول
از فيوض تاجر نامي و با خلق نكوست	كه چنين منت نهاده بر سر جمله فحول
داد فرمان بهر تحريرش چو با اين بنده	كردمش تحرير و تصحيحش پي هر ذي عقول
چون بعد خوبي و زيبائي شده مطبوع خلق	دوستان گشتند از بهر سال الطبعش راسول
گفت ظرفه بهر تاريخش زروي جد و جهد	مولوي يعقوب در بحث اصول آمد قبول
	١٣١٠ھ

٢٩٥

بتصحيح ... مولانا غلام ... الراجي الى مغفرة ربه القوى

Maktaba Tul Ishaat.com